UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01877449 7

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/commentairefran03pg

TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Jésus-Christ dans l'Évangile. — Deux beaux volumes, in-8° écu. Lethielleux, éditeur, rue Cassette, 10, Paris. Prix : **9** francs.

Traduction nouvelle de l'Evangile, faite sur le texte original, et ordonnée sous forme de Vie de N.-S. J.-C., avec cette note distinctive que, pour chaque récit, le caractère propre de chaque évangéliste est maintenu intact. Des explications exégétiques, historiques et théologiques suivent chaque trait de la vie de Jésus et montrent l'harmonie des quatre évangiles dans le récit de cette vie.

***

Johannis Capreoli *Tholosani, Ordinis Prædicatorum, Thomistarum Principis,* Defensiones Theologiæ Divi Thomæ Aquinatis *de novo editæ cura et studio RR. PP. Ceslai* Paban *et Thomæ* Pègues, *ejusdem Ordinis, olim in conventu Tholosano Professorum.* — Sept forts volumes in-4° à deux colonnes. Alfred Cattier, éditeur, à Tours (Indre-et-Loire). Prix : **250** francs.

***

Panégyrique de saint Thomas d'Aquin, prononcé dans l'Insigne Basilique Saint-Sernin de Toulouse, le 7 mars 1907. — Édouard Privat, éditeur, rue des Arts, 14, Toulouse. Prix : **0** fr. **60**.

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays, y compris la Suède, la Norvège, le Danemark et la Hollande.

Published the 1st *October* 1908.
Privilege of copyright in the United States reserved under the act approved the 3 *March* 1905, *by R. P. Thomas Pègues.*

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.
LECTEUR EN THÉOLOGIE

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

III

TRAITÉ DES ANGES

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène.)

TOULOUSE
IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE ÉDOUARD PRIVAT
14, RUE DES ARTS, 14

1908

NIHIL OBSTAT :

Fr. Pierre de RIVALS,

Des Frères-Prêcheurs,
Bachelier en Théologie.

Fr. Réginald GARAUD,

Des Frères-Prêcheurs,
Lecteur en Théologie.

APR 8 1952

IMPRIMATUR :

Fr. Hilarion TAPIE, O. P.

J. RAYNAUD.

Vic. gén.

Toulouse, 8 septembre 1908.

AVANT PROPOS

Le présent volume du *Commentaire français littéral de la Somme théologique* comprend vingt-et-une questions, de la question 44 à la question 64. Il fait suite au volume de la Trinité[1] et commence l'étude de la créature, en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'elle est l'œuvre de Dieu. L'œuvre créatrice en elle-même, et, après la distinction suprême du bien et du mal, la première et la plus excellente de toutes les créatures, qui est la créature spirituelle, appelée, dans le langage chrétien, du nom d'ange, tel est l'objet de ce nouveau volume.

Nous l'offrons à nos lecteurs avec une sainte joie, leur demandant de s'unir à nous pour remercier Dieu de nous avoir assisté, comme Il a daigné le faire jusqu'ici, au cours de notre travail. — Le prochain volume comprendra l'Œuvre des six jours et le Traité de l'homme.

1. Il s'est glissé, dans ce volume de la Trinité, une faute que nos lecteurs auront corrigée d'eux-mêmes. A la page 362, ligne 16, on lit : *que le Fils procède du Saint-Esprit.* Il faut lire : *que du Fils procède le Saint-Esprit.*

LA SOMME THÉOLOGIQUE

LA PREMIÈRE PARTIE

QUESTION XLIV.

DE LA PROCESSION DES CRÉATURES PAR RAPPORT A DIEU, ET DE LA PREMIÈRE CAUSE DE TOUS LES ÊTRES.

Nous sommes toujours dans le Traité de Dieu, mais non plus de Dieu considéré en Lui-même, dans l'unité de sa nature ou la Trinité de ses Personnes; nous sommes dans le Traité de Dieu, considéré comme Principe et Source de tous les êtres. — Saint Thomas, quand il nous a annoncé la division de sa *Somme théologique*, au début de la question 2, nous a dit qu'il traiterait d'abord de Dieu; c'était la première partie; — puis, du mouvement de la créature vers Dieu; ce serait la seconde partie; — enfin, de Jésus-Christ, qui, en tant qu'homme, est, pour nous, la voie par laquelle nous devons retourner à Dieu; c'est la troisième partie.

La première partie elle-même se divisait en trois; car, au sujet de Dieu, saint Thomas se proposait de nous parler d'abord de la nature divine; puis, de la procession des Personnes divines au sein de Dieu; enfin, de la procession des créatures hors de Dieu. Les deux premières subdivisions de cette première partie ont été traitées. C'est ce que nous avons appelé le Traité de Dieu

et le Traité de la Trinité. Nous devons aborder maintenant la troisième subdivision, de toutes la plus considérable en étendue et où se traitent des questions non moins actuelles que vitales. Saint Thomas introduit ces nouvelles questions sous cette forme : « Après avoir considéré les Personnes divines, il nous reste à considérer la procession des créatures par rapport à Dieu ». C'est le traité de Dieu Principe et Source de tous les êtres. Ce traité comprend toute la fin de la première partie de la *Somme théologique;* il va de la question 44 à la question 119.

Saint Thomas nous prévient que « cette nouvelle étude comprendra, elle aussi, trois parties. La première comprendra l'étude de la production des créatures (q. 44-46). La seconde, l'étude de leur distinction (q. 47-102). La troisième, l'étude de leur conservation et de leur administration (q. 103-119) ».

D'abord, l'étude de la production des créatures. C'est l'objet des trois premières questions, que saint Thomas subdivise comme il suit : « premièrement, quelle est la première cause des êtres (q. 44); secondement, de la manière dont les créatures ont procédé de Dieu (q. 45); troisièmement, du commencement de la durée des choses (q. 46) » : — le fait, — le mode, — le moment de la procession des êtres.

« La première question » s'occupe du fait de cette procession. Elle « comprend quatre articles :

1° Si Dieu est la cause efficiente de tous les êtres ?
2° Si la matière première est créée par Dieu, ou si c'est un principe qui lui soit coordonné à titre égal ?
3° Si Dieu est la cause exemplaire des choses, ou s'il y a d'autres exemplaires en dehors de Lui ?
4° S'Il est Lui-même la cause finale des choses ?

Il s'agit, dans cette première question, du fait ou de l'affirmation de *Dieu cause des êtres*; non plus pour découvrir si Dieu est ou ce qu'Il est, comme dans les questions précédentes; mais pour préciser les rapports qui doivent exister, entre Lui et tout ce qui n'est pas Lui, relativement au fait d'avoir l'être. Tout ce

qui a l'être, en dehors de Dieu, l'a-t-il de par Dieu? Telle est la question actuelle. — Saint Thomas l'envisage à un quadruple point de vue, selon les quatre genres de causes, qui sont : la cause efficiente, la cause matérielle, la cause formelle et la cause finale. — Dieu est-Il la cause efficiente de tout ce qui est? (art. 1). — A supposer qu'Il en soit la cause efficiente, dans quels rapports a-t-Il été avec la matière des choses qui sont? A-t-il produit aussi cette matière, ou bien l'a-t-Il présupposée dans son action? (art. 2). — Et la forme des choses qui sont, d'où l'a-t-Il tirée; qui lui en a donné le type ou l'*idée?* (art. 3). — Enfin, a-t-Il, par rapport à tout ce qui est, la raison de cause finale, ou est-ce pour un autre, pour quelqu'autre fin que Lui, qu'Il a fait toutes choses? (art. 4). — Il suffit de poser ces questions pour en saisir l'importance, et pour comprendre qu'elles nous mettent en face, dès le début, de ce qu'il y a de plus vital dans le traité que nous abordons.

Article Premier.

S'il est nécessaire que tout être soit causé par Dieu?

Le mot « tout être » doit se prendre dans le sens de « tous les êtres ». Il ne s'agit pas précisément, ici, et explicitement (bien que cette conclusion s'en dégage par voie de conséquence), de déterminer que tout ce qui participe, *en quelque façon que ce soit*, à la raison d'être, vient de Dieu ; — sans quoi l'article second serait superflu ; il s'agit de savoir si *tous les êtres qui sont*, tiennent leur être de Dieu, — de quelque façon que ce soit, en tout ou en partie. L'autre aspect de la question sera examiné dans les articles et dans les questions qui suivront. Le mot *causé* que nous avons ici, est remplacé, dans les leçons de la *Somme*, par le mot *créé*. Nous croyons que c'est une erreur. Dans les anciens manuscrits, et même dans les premiers incunables, on écrivait ou on imprimait en abrégé le mot latin *causatum* ou *creatum*. L'abbréviation était la même pour ces deux

mots. On s'explique avec cela qu'on ait pu prendre l'un pour l'autre. Saint Thomas a dû vouloir mettre ici *causatum* et non pas *creatum*. Car il n'examinera la question de la création que plus tard, à la question suivante. — Donc, il s'agit de savoir, dans ce premier article, s'il est nécessaire que tous les êtres qui sont, tiennent leur être de Dieu, qu'ils aient Dieu pour cause, au sens de cause efficiente.

Trois objections veulent prouver qu'« il n'est pas nécessaire que tout être soit causé par Dieu », que certains êtres, sinon tous, peuvent être indépendamment de Dieu. Cette proposition est l'erreur de tous ceux qui veulent aujourd'hui substituer la science à la religion. Pour eux, l'existence des êtres qui sont dans le monde s'explique autrement que par une action quelconque de Dieu. Ils sont par eux-mêmes, ou par l'action des uns sur les autres, par l'action et la réaction des divers éléments, selon que nous aurons à y faire allusion dans l'article suivant. D'aucuns vont jusqu'à faire du monde et des êtres qui s'y trouvent comme le développement accidentel de la substance divine. Les êtres qui sont et qui constituent le monde ne seraient pas un *effet* produit par Dieu; ils seraient sa manifestation phénoménale. C'est l'erreur grossière du panthéisme. — D'autres — et c'est proprement la doctrine de la philosophie nouvelle dont M. Bergson est le chef — disent qu'il n'y a pas de *choses*, qu'il n'y a que de l'*action*. L'univers n'est que l'universelle *interaction*. Il n'y a pas une *chose* qui cause et d'autres *choses* qui soient causées. Il n'y a qu'un mouvement, un élan, une action qui se fait à travers une action qui se défait. Dans cette doctrine, si l'on parle encore de Dieu, c'est pour l'identifier avec toutes choses, ou plutôt (car il n'y a pas de choses) avec l'action qui se fait à travers l'action qui se défait. [Cf., sur la théorie de M. Bergson, notre article paru dans la *Revue Thomiste*, mai-juin 1908 : *l'Évolution créatrice*.]

Des objections citées par saint Thomas, la première arguë de ce que le fait d'*être causé*, « le rapport de *causé* à *cause*, n'est pas essentiel aux êtres qui sont; sans quoi nous ne pourrions concevoir aucun être sans ce rapport, et il s'ensuivrait que tout être serait causé », ce qui n'est pas, puisque Dieu est et n'a pas

de cause. « D'autre part, il n'est pas impossible de trouver un être sans telle chose qui ne lui est pas essentielle : l'homme, par exemple, peut exister sans être blanc », parce que le fait d'être blanc n'entre pas dans son essence. « Il s'ensuit qu'il n'y a aucune impossibilité à supposer des êtres qui sont et qui n'auront pas été causés par Dieu ». L'objection est très subtile; elle nous vaudra une réponse lumineuse de saint Thomas. — La seconde objection remarque que « si l'on requiert la cause efficiente, c'est pour faire qu'une chose soit. Si donc il est des choses qui ne peuvent pas ne pas être, il n'y aura pour elles aucun besoin de cause efficiente. Or, il en est ainsi de tout ce qui est nécessaire; car le propre du nécessaire est précisément de ne pouvoir pas ne pas être. Et puisqu'il y a une foule de choses nécessaires », ainsi, pour les anciens, les corps célestes, et, pour les modernes, tous les corps simples, « il semble bien que tous les êtres n'ont pas Dieu pour cause ». — La troisième objection rappelle que, « partout où l'on a un genre de cause, on peut procéder à la démonstration par cette cause-là. Or, dans les sciences mathématiques, il n'y a pas de démonstration par la cause efficiente » : il n'y est jamais question que de cause formelle, « comme on le voit par Aristote, au troisième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., lib. II, ch. II, n° I). « Il y a donc des êtres », au moins ceux qui sont l'objet des mathématiques, « dont on ne peut pas dire qu'ils viennent de Dieu comme de leur cause efficiente ».

L'argument *sed contra* est le mot décisif de saint Paul, *aux Romains* (ch. XI, v. 36) : *De Lui, par Lui et en Lui sont toutes choses.*

Au corps de l'article, saint Thomas formule ainsi, dès le début, sa conclusion : « Il est nécessaire de dire que tout être qui est, en quelque manière qu'il soit, est par Dieu ». N'oublions pas la remarque faite au sujet de l'expression *tout être;* le mot *être* doit se prendre au sens substantiel d'être qui subsiste, et non pas au sens de ce qui serait *partie* d'être ou *raison* d'être. Il s'agit ici de *ce qui a l'être*, à quelque degré d'ailleurs qu'il l'ait. Le sens immédiat et précis de la conclusion est que tout ce qui a l'être en dehors de Dieu, que cet être soit le plus rapproché de Dieu, comme le premier des anges, ou qu'il en soit le plus

éloigné, comme les corps simples dans le monde des éléments, tout cela tient de Dieu l'être qu'il a. — Pour prouver cette conclusion, saint Thomas en appelle à ce principe que « ce qui se trouve en un être par participation doit nécessairement avoir été causé en cet être par ce à quoi celá convient essentiellement ; c'est ainsi que le fer » chaud, à qui ne convient pas le maximum de chaleur, mais qui n'a la chaleur qu'en partie, « tient sa chaleur du feu », qui est essentiellement chaud. Impossible de trouver quelque part quelque chose que ce soit, à l'état partiel, sans que ce quelque chose ne se trouve là, causé par un autre être où on le trouve à l'état maximum. C'est qu'en effet, si vous supposez qu'une chose se trouve en un être à l'état *partiel,* il est évident que cet être n'est pas cette chose-là ; car, s'il était cette chose-là, il en aurait *toute* la raison, toute la plénitude ; impossible que quelque chose de la chaleur manque à ce qui serait la chaleur. Si donc une portion de quelque chose manque à un être donné, il est évident que cet être n'est pas cette chose-là ; il ne fait que la *participer,* qu'en avoir une partie. Mais s'il n'en a qu'une partie et qu'il ne soit pas cette chose-là, il faut, ou bien que cette chose découle de son essence, à titre de propriété, ou bien qu'elle lui ait été donnée par un autre qui, lui, aura cette chose essentiellement. Et c'est le cas pour l'exemple du fer chaud, qu'apporte saint Thomas, par rapport au feu. Donc, partout où nous avons une *participation* quelconque, il faut, pour en trouver la cause ou la raison d'être, remonter jusqu'à un être où nous trouvons cela à l'état maximum.

S'appuyant sur ce principe, saint Thomas continue : « Or, nous avons montré plus haut, quand il s'est agi de la simplicité divine (q. 3, art. 4), que Dieu est l'Être même qui subsiste par soi. D'autre part, ajoute saint Thomas, nous avons montré aussi (notamment à la question 7, art. 1, *ad 3um*, et art. 2 ; et à la question 11, art. 3 et 4) que l'Être subsistant ne pouvait être qu'un », qu'il ne pouvait pas y en avoir plusieurs ; et, en passant, saint Thomas rappelle, sous forme d'exemple, la raison qui a été donnée à ce sujet ; « c'est ainsi, nous dit-il, que si la blancheur existait à l'état de blancheur séparée, il ne pourrait y en avoir qu'une, puisqu'on n'a des blancheurs multiples qu'en raison des

sujets qui les reçoivent ». Donc, impossible d'avoir, à l'état multiple, l'Être subsistant; impossible d'avoir plusieurs êtres qui soient l'Être même, qui aient en eux la plénitude de l'être. Et puisque Dieu est de la sorte, puisqu'Il a la plénitude de l'être, puisqu'Il est l'Être même subsistant, « il s'ensuit nécessairement que tous les autres êtres, qui ne sont pas Dieu, ne sont pas leur être, mais *participent* l'être ». De même, puisque ce qui se trouve dans un être à l'état *partiel* doit nécessairement avoir été causé en cet être par un être à qui cela appartient essentiellement ou à l'état maximum, « il s'ensuit encore de toute nécessité que tous les êtres qui se diversifient entre eux selon qu'ils participent l'être à des degrés divers, en telle manière que leur être est plus ou moins parfait, doivent être causés par un premier être, qui, Lui, a l'être au souverain degré de perfection ». Et nous savons que cet Être est Dieu Lui-même. Il s'ensuit donc que tout ce qui est, tout ce qui a l'être, à quelque degré que ce soit, vient de Dieu comme de sa cause.

Saint Thomas corrobore ou plutôt enrichit sa magnifique démonstration, qui n'est qu'une variante de la fameuse preuve quatrième de l'existence de Dieu donnée à l'article 3 de la question 2, en apportant le témoignage des deux plus grands esprits de l'antiquité païenne : Platon et Aristote. Le premier (dans son dialogue de *Parménide*, ch. XXVI) n'hésitait pas à dire qu'« avant toute multitude il fallait placer l'unité », c'est-à-dire que la diversité des êtres ne se pouvait expliquer que par un premier Être. Et « Aristote, au deuxième livre de sa *Métaphysique* (de S. Th., leç. 2; Did., liv. I, ch. I, n° 5), avait dit » d'une façon plus explicite encore et bien autrement catégorique, « que l'Être en qui se trouve le maximum de l'être et le maximum du vrai doit être la cause de tout être et de tout vrai, comme l'être en qui se trouve le plus de chaleur est cause de la chaleur en tous les êtres qui sont chauds ».

L'*ad primum* accorde que le fait d'être causé, ou « le rapport à la cause n'entre pas dans la définition de l'être qui est causé; mais il suit à ce qui entre dans sa définition. Dès là, en effet, qu'une chose n'a l'être que par participation, il s'ensuit qu'elle est causée par un autre. Et, par suite, elle ne peut pas

être sans être causée; pas plus que l'homme ne peut être sans » avoir cette propriété, qui n'entre pas dans sa définition, mais qui suit à sa nature d'animal raisonnable, et qui est d' « avoir la faculté de rire ». — « Cependant, et parce que le fait d'être causé n'est pas essentiel à l'être considéré d'une façon pure et simple, de là vient que nous pouvons avoir un Être qui n'est pas causé ». — Pour saint Thomas, on le voit, la raison d'être causé ou non causé repose sur la raison d'être participé ou non. Seul, l'Être même, qui n'est pas participé, et que nous savons être Dieu, est indépendant de la raison de cause : Il est cause de tout, sans que rien soit cause par rapport à Lui.

L'*ad secundum* fait observer que « cette raison » apportée par l'objection, et tirée du *nécessaire*, « en a poussé quelques-uns à dire qu'en effet, ce qui est nécessaire n'a pas de cause, comme on le voit au huitième livre des *Physiques* (ch. I, n. 15; de S. Th., leç. 3). Mais, ajoute saint Thomas, ceci est manifestement faux dans les sciences démonstratives où nous avons des conclusions nécessaires causées par des principes nécessaires. Et voilà pourquoi Aristote dit, au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 6; Did., liv. IV, ch. v, n. 5), qu'il y a certaines choses nécessaires qui ont une cause de leur nécessité. Ce n'est donc pas seulement pour cela », comme semblait le croire l'objection, « que nous requérons une cause efficiente, parce que tel effet peut ne pas être; mais parce que l'effet ne serait pas, si la cause n'était pas ». C'est pour qu'il soit, que nous requérons une cause. Quand une fois il sera, il pourra être nécessaire ou contingent; mais pour qu'il soit, qu'il s'agisse d'un être nécessaire ou d'un être contingent, il faut une cause; car « la conditionnelle reste toujours vraie »; savoir : que si vous ne donnez pas de cause, l'effet ne sera pas, « soit qu'il s'agisse d'un antécédent et d'un conséquent pouvant être » et ne pas être, « soit qu'il s'agisse d'un antécédent et d'un conséquent ne pouvant pas ne pas être ». Qu'il s'agisse d'un ange (être nécessaire) ou d'un végétal (être contingent), dès l'instant que tous deux sont par participation, ni l'un ni l'autre ne sera, à moins que vous ne supposiez l'action causatrice de l'Être subsistant.

L'*ad tertium* remarque que « les mathématiques » ou plutôt

l'objet des sciences qui portent ce nom, et qui n'est autre que les nombres et l'étendue, « n'existent » comme objet de science « qu'à l'état d'abstraction, dans la raison, alors que cependant ces objets ne sont pas quelque chose d'abstrait dans leur être » réel. La science des nombres et de l'étendue ou des mathématiques (arithmétique et géométrie) a pour objet la quantité abstraite, laquelle quantité, cependant, n'existe pas, comme réalité en soi, à l'état d'abstraction, mais à l'état concret. « Or, ce n'est qu'en raison de son être réel qu'il convient à un être quelconque d'avoir une cause efficiente ». Il est donc vrai que l'objet des mathématiques, c'est-à-dire la quantité, selon qu'elle existe dans la réalité des choses, a une cause efficiente; mais ce n'est pas à ce titre qu'elle est objet des mathématiques. « Bien que les choses qui tombent sous la science des mathématiques aient une cause efficiente, ce n'est pourtant pas selon le rapport qu'elles disent à leur cause efficiente, qu'elles tombent sous la considération du mathématicien ». Celui-ci en fait complètement abstraction. « Et voilà pourquoi, en sciences mathématiques, on ne s'occupe jamais de la cause efficiente pour démontrer quoi que ce soit »; pas plus d'ailleurs qu'on ne s'occupe de la cause finale, ainsi que nous l'avions déjà fait remarquer dans la question de la bonté (q. 5, art. 3, *ad 4um*). — N'aurions-nous pas, dans ces remarques si justes de saint Thomas, une explication de l'état d'esprit qui est celui d'un grand nombre de nos contemporains, surtout parmi ceux qui s'occupent plus spécialement de sciences. Depuis Descartes, les procédés des sciences mathématiques ont envahi tous les domaines de la pensée. Ce n'est plus en physiciens naturalistes ou en philosophes et en métaphysiciens qu'on a étudié le monde de la nature et le monde des êtres en général; c'est en mathématiciens. Et parce que, saint Thomas vient de nous l'expliquer, en sciences mathématiques, on démontre tout ce qui a trait aux nombres et à l'étendue, sans jamais faire appel à la cause efficiente ou à la cause finale, de là s'est créé un état d'esprit ou une mentalité qui s'est arrogé, exclusivement, le titre de *scientifique*, et qui a voulu démontrer ce qui a trait au monde même de la réalité et de la nature, sans recourir à une première cause efficiente ou à une cause finale

souveraine. On a raisonné en mathématiciens, nullement en philosophes.

Une des erreurs qui sont le plus directement contre ce premier article de saint Thomas, est celle des panthéistes. Tous les panthéistes conviennent en ceci, que Dieu et le monde sont un seul et même être, une seule et même substance. Le monde et tous les êtres que nous y voyons, ne sont, pour eux, que des modifications, des manifestations accidentelles ou « phénoménales » de l'être et de la substance unique qu'ils appellent Dieu. Dès lors, on comprend qu'ils n'admettent pas que Dieu soit la cause efficiente du monde; rien, en effet, ne peut être la cause efficiente de soi-même. Le monde n'est que le développement, l'épanouissement nécessaire et fatal de l'être ou de la substance unique. Telle a été, sous des formes et avec des expressions diverses, la doctrine professée par les anciens sages de l'Orient, par les premiers philosophes grecs, par les néoplatoniciens d'Alexandrie, par certains philosophes arabes du Moyen-âge, par Spinoza, par Hegel, Fichte, Shelling et leurs disciples. Le fondement de cette erreur est dans la difficulté que nous avons à comprendre comment en dehors de l'Être infini, et distincts de Lui, peuvent exister d'autres êtres. Il est aussi dans la confusion rosminienne de l'Être subsistant et de l'être commun. De même, dans la fausse définition de la substance donnée par Spinoza.

Spinoza définit la substance : *ce qui subsiste par soi, indépendamment de tout autre.* Or, il n'y a qu'un être à subsister de la sorte, l'Être divin. Donc, il n'y a qu'une substance, la substance divine. — Cette définition de la substance est inexacte. On ne peut pas dire, indistinctement, que la substance soit ce qui subsiste par soi, *indépendamment de tout autre.* S'il s'agit d'un autre, *en qui cela serait reçu comme en un sujet*, la définition est vraie; mais s'il s'agit d'un autre *de qui la chose procède comme de sa cause*, il n'est plus vrai que la substance soit ce qui subsiste par soi, indépendamment de tout autre. La lumière, reçue dans l'air, dans l'atmosphère, est indépendante du soleil, au premier sens; elle ne l'est pas au second. Et ainsi en est-il du monde par rapport à Dieu : il n'est pas reçu en

Lui comme dans un sujet, mais il dépend de Lui comme de sa cause.

Rosmini confond l'être commun avec l'Être subsistant et divin — sous ce prétexte que tous les deux sont l'être tout court. Il a imaginé une réalité commune, confuse, indéterminée, pouvant être Dieu ou la créature, suivant qu'on écarte d'elle toute limite ou qu'on lui en assigne. — C'est faux. Il y a diversité totale entre l'être commun et l'Être subsistant. L'un est en deçà de toute perfection déterminée, n'en ayant aucune par lui-même et les pouvant toutes recevoir. L'autre est au delà, n'en pouvant recevoir aucune, parce qu'Il les a éminemment toutes (cf. ce qui a été dit plus haut, q. 3, art. 4, *ad 1um*).

Quant à la difficulté que nous avons de comprendre comment, en dehors de l'Être infini, peuvent exister d'autres êtres, — rappelons-nous qu'entre l'Être infini et tout être créé, il n'y a pas similitude parfaite; il n'y a que lointaine analogie. Et, par conséquent, ils pourront coexister sans se confondre, bien que l'un soit contenu dans l'autre; et sans que l'un ajoute à l'autre, bien qu'ils ne se confondent pas et que l'un ne soit pas l'autre. Si, en effet, ils ne se confondent pas, ce n'est pas que Dieu n'ait pas en Lui l'être de la créature; c'est que l'être de la créature n'a pas, en Dieu, le même mode d'être qu'il a dans la créature. Dans la créature, il est d'une façon limitée, finie, circonscrite; en Dieu, cet être se fond dans l'unité de l'Infini. Dieu et la créature se distinguent en ceci, que Dieu est *l'Être*, tandis que la créature est *tel être* (cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 7, art. 1, *ad 3um;* q. 13, art. 5). — La théorie bergsonnienne, qui n'est, elle aussi, qu'une forme du panthéisme, n'a pas à être réfutée : elle avoue elle-même faire violence à l'intelligence; elle se réduit à une métaphore (cf. *Revue Thomiste*, article précité).

Sur les erreurs des anciens philosophes se référant à la question de Dieu première cause efficiente de tout, cf. le premier livre d'Aristote sur la *Métaphysique* et le commentaire si intéressant qu'en a donné saint Thomas, notamment dans les leçons 5, 6, 7 et suivantes.

Dieu est la Première Cause efficiente de tout. Tout ce qui a l'être, à quelque degré ou dans quelque mesure qu'il l'ait, se doit ramener, en dernière analyse, à Dieu, comme à la source première d'où il tire son être. — Oui, mais dans quel sens faut-il entendre cette conclusion? Quelle en est bien la portée exacte? S'ensuit-il que Dieu soit cause *de tout* dans les êtres qui sont; et pour qu'en effet Il soit dit leur cause efficiente, sans qu'aucun être, depuis le plus parfait jusqu'au moins parfait, échappe à sa causalité, est-il nécessaire de dire qu'il n'est rien, en aucun d'eux, non pas même *la matière première* dans les êtres matériels, qui ne vienne de Lui comme de sa cause? Dieu est cause *de tous les êtres qui sont;* est-Il aussi cause *de tout* dans ces êtres-là, même et y compris la matière première, pour les êtres matériels?

Telle est la question que saint Thomas examine à l'article suivant, et qui est, on le voit, le complément indispensable de la question examinée dans l'article premier.

Article II.

Si la matière première est causée par Dieu?

Nous ferons, à propos du mot *causée*, la même remarque déjà faite au sujet de ce mot dans l'article premier. Le latin porte *créée, creata*, au lieu de *causata*. C'est, pensons-nous, une erreur due à l'abréviation des premiers manuscrits. Il faut, de toute nécessité, le mot *causée,* et non le mot créée, qui n'est en rien, ici, ni dans la pensée, ni dans le texte de saint Thomas. — Dans cet article, il s'agit de la *matière première,* au sens péripatéticien du mot, c'est-à-dire en tant qu'on la prend, non pas comme une substance, mais comme un *principe* de substance; — car, à prendre la matière au sens de substance inerte, comme l'entendent tous les modernes, la question est déjà explicitement résolue dans l'article précédent. Cependant, en raison de l'analogie des termes, nous rattachons leurs erreurs à l'article actuel.

Trois objections veulent prouver que « la matière première », au sens péripatéticien du mot, « n'a pas été causée par Dieu ». — La première arguë de ce que, au témoignage d'Aristote et « comme il est dit au premier livre des *Physiques* (ch. VII, n. 6, 9 et suiv.; de S. Th., leç. 12), tout ce qui est produit est un composé de sujet et de quelque autre chose. Or, la matière première n'a pas de sujet », étant elle-même le dernier sujet qui est au fond de tous les êtres matériels. « Par conséquent, elle ne peut pas avoir été produite par Dieu ». — La seconde objection dit que « l'action et la passion se contredivisent l'une à l'autre. Or, il est un premier principe actif, qui est Dieu. De même, le premier principe passif est la matière. Il s'ensuit que Dieu et la matière seront deux principes contredivisés l'un à l'autre, et dont aucun des deux ne vient de son contraire ». Cette objection est fort intéressante. — La troisième objection, aussi fort intéressante, remarque que « tout être qui agit produit un semblable à soi. Il s'ensuit, puisque tout être qui agit, en tant que tel, est en acte, que tout ce qui est produit doit être, d'une certaine manière, en acte. Or, la matière première, en tant que telle, est purement en puissance. Il est donc contre la raison même de la matière première, d'être produite. »

L'argument *sed contra* est une parole très connue de « saint Augustin », qui « dit, au douzième livre de ses *Confessions* (ch. VII) : *Il est deux choses que vous avez faites, Seigneur : l'une, près de vous*, et c'est l'ange; *l'autre, près du néant*, et c'est la matière première ».

Le corps de l'article est une très belle page d'histoire et de saine philosophie. « C'est peu à peu, nous dit saint Thomas, et comme à tâtons, que les anciens philosophes sont entrés dans la connaissance de la vérité. Au début, alors que leur intelligence était à peine dégrossie — *quasi grossiores existentes* —, ils s'imaginaient qu'il n'y avait à exister que les corps qui tombent sous les sens ». Thalès de Milet, l'un des sept sages de la Grèce, et le premier qui, parmi les Grecs, se livra à la philosophie de la nature (il vivait vers l'an 600 avant l'ère chrétienne), et, après lui, Anaximandre, Anaximène, Diogène, Hippone et Héraclite, Anaxagore et Empédocle, Parménide et Mélisse, Leucippe et

Démocrite, sont les philosophes que vise ici saint Thomas (cf., sur le premier livre des *Métaphysiques*, leç. 5 et suiv.). « Parmi ces philosophes, ceux qui admettaient dans le monde des corps le mouvement », — ceci dit pour exclure Parménide et Mélisse qui ne l'admettaient pas, — « ne considéraient le mouvement qu'en raison des mutations accidentelles, en raison, par exemple, de la dilatation et de la condensation. Et comme ils supposaient la substance des corps » immuable et « incausée, ils se contentaient d'assigner certaines causes aux mutations accidentelles qu'ils constataient, par exemple l'amitié, la discorde, l'intelligence et autres choses de ce genre »; nous dirions, aujourd'hui, l'affinité et la répulsion. Car, on aura remarqué combien semblable à la position de ces anciens philosophes est la doctrine de nos modernes naturalistes positivistes. Si bien que le mot, très dur en apparence, dont saint Thomas qualifie les premiers, leur revient à titre plus juste encore. Ils appellent leurs théories un « progrès »; elles sont un recul de plusieurs siècles, nous ramenant à ces premiers temps, où des esprits, « à peine dégrossis », ne « savaient rien concevoir au dessus du monde des corps qui tombaient sous leurs sens ».

« Plus tard, on en vint à distinguer, à l'aide de l'intelligence, entre la forme substantielle et la matière. Il est vrai qu'on supposait toujours la matière non causée ; mais, constatant et saisissant des transmutations qui portaient, dans le monde des corps, sur les formes essentielles, on leur chercha une cause » proportionnée, c'est-à-dire une cause plus haute et « plus universelle, soit le zodiaque, comme le voulait Aristote, soit les idées, comme le supposait Platon ». Il faut entendre cette dernière phrase dans un sens limité. Saint Thomas ne veut pas dire qu'Aristote et Platon étaient de ceux qui n'admettaient pas que la matière fût causée. Il cite leur nom, uniquement pour marquer le genre de cause efficiente assigné par eux aux transformations substantielles, dont la reconnaissance était un admirable progrès intellectuel, ainsi que le souligne saint Thomas. Et nous ferons ici la même remarque que tout à l'heure, savoir qu'aujourd'hui nos modernes « progressistes », dont la philosophie à courte vue se moque si lourdement des « formes substantielles » de la philo-

sophie péripatéticienne, sont en réalité des retardataires, qui en sont encore aux errements grossiers des premiers philosophes grecs.

Saint Thomas fait observer, au sujet des deux premières catégories de philosophes qu'il vient de nous signaler, que, même en se rangeant au sentiment des seconds, on demeurait toujours dans la considération des causes particulières. C'est qu'en effet, « la matière est limitée, par la forme, à une certaine espèce déterminée, comme la substance appartenant à telle espèce est limitée, par l'accident qui lui survient, à un mode d'être déterminé; comme l'homme, par exemple, au fait d'être blanc. Il s'ensuit que les uns et les autres », parmi ces deux premières catégories de philosophes, « n'avaient considéré l'être que sous un aspect particulier : ou en tant qu'il est *cet être* », par sa forme substantielle; « ou en tant qu'il est *tel être* », par sa forme accidentelle. Ni les uns ni les autres ne l'avaient considéré sous sa raison première et universelle d'*être* tout court. « De là vient qu'ils n'avaient assigné aux choses que des causes efficientes particulières ».

« Enfin vinrent des philosophes qui s'élevèrent jusqu'à la considération de l'être en tant qu'être. Ceux-là étudièrent la cause des choses, non plus seulement en tant qu'elles sont *ces choses-ci* ou *ces choses-là*, ou en tant qu'elles sont *telles*, mais en tant qu'elles *sont* et participent l'être ». Saint Thomas ne désigne pas ici les philosophes qui, suivant l'expression si juste et si belle dont il se sert, « s'élevèrent jusqu'à la considération de l'être en tant qu'être »; mais il n'est pas douteux qu'il entend désigner Platon, et surtout Aristote, dont toute la *Métaphysique* n'a pas d'autre objet que d'étudier l'être en tant qu'être, et d'en assigner les causes. On voit par là si nos modernes positivistes, qui n'ont jamais assez de dédain pour la métaphysique et pour les métaphysiciens, ont raison d'être si fiers et si orgueilleux de leur « intelligence ». Ils sont à une distance incommensurable des deux grands génies de l'antiquité, qui ont su, par l'effort de leur raison, s'élever jusqu'à l'étude de l'être en tant qu'être. Ceux-là vraiment faisaient acte d'intelligence, et n'avaient garde, comme nos faibles esprits d'aujourd'hui, d'étouffer leur raison

dans les étroites limites du monde matériel, objet propre, non de l'intelligence, mais des sens.

En se plaçant à ce point de vue qui était le plus élevé et le seul permettant d'assigner, aux êtres qui sont, leur cause suprême et dernière, il devenait facile de résoudre la question qui nous occupe. C'est qu'en effet, « ce qui est la cause des choses sous leur raison d'*êtres*, doit être leur cause, non pas seulement en tant qu'elles sont *telles* par leurs formes accidentelles, ni même en tant qu'elles sont *ces choses* par leurs formes substantielles, mais encore selon tout ce qui touche à leur être, en quelque manière que ce soit. Et par suite, il faut dire que même la matière première est causée par l'universelle Cause des êtres qui sont ».

Nous ne saurions trop faire remarquer l'importance de la doctrine si magnifiquement exposée par saint Thomas dans cet article. Elle dominera toutes les questions qui nous restent à traiter sur la création, la conservation, la mutation miraculeuse des êtres, notamment la mutation par excellence, que nous aurons à étudier dans l'Eucharistie, et qui s'appelle la transsubstantiation. C'est à chaque instant que nous reviendrons sur cette grande notion de l'être en tant qu'être, se distinguant de l'être en tant que tel ou en tant qu'il est ceci et cela. Nous ajouterons que la manière dont saint Thomas a traité la question, dans cet article, est d'une précision et d'une perfection de méthode dont rien n'avait approché dans les autres écrits du saint Docteur [cf. à ce sujet, et par voie de comparaison, l'art. 5 de la question 3 du *de Potentia*].

L'*ad primum* répond qu' « Aristote, dans le passage précité du premier livre des *Physiques*, parle de la production particulière, qui n'est qu'un changement de forme, soit accidentelle, soit substantielle. Pour nous, maintenant, nous parlons des choses, selon qu'elles émanent du principe universel qui porte sur tout l'être. Et de cette émanation, la matière elle-même n'est pas exclue, bien qu'elle soit exclue du premier mode de production » dont parlait Aristote.

L'*ad secundum* n'accorde pas que l'action et la passion se doivent mettre sur le même pied, bien qu'elles soient corrélati-

ves; car « la passion est un effet de l'action »; c'est l'action qui cause la passion. « Il est donc raisonnable que le premier principe passif soit l'effet du premier principe actif. C'est qu'en effet tout ce qui est imparfait a pour cause le parfait; et il faut que le premier principe soit tout ce qu'il y a de plus parfait, ainsi que le dit Aristote, au douzième livre des *Métaphysiques* » (de saint Thomas., leç. 8; Did., liv. XI, ch. VII, n. 9).

L'*ad tertium* dit que « la raison apportée par l'objection ne prouve pas que la matière ne soit pas causée; elle prouve seulement que la matière n'est pas causée sans une forme. Bien qu'en effet tout ce qui est causé » ou fait « soit en acte, ce n'est pourtant pas l'acte pur »; il y a, en tout cela, un mélange d'acte et de puissance. « Et il faut donc que même ce qui a raison de puissance soit causé » ou produit, « si tout ce qui rentre dans l'être causé est produit ». Or, c'est le cas de la matière, qui a raison de puissance en tous les êtres où elle se trouve.

Cet article de saint Thomas, que nous venons de voir, pourrait être appelé l'article de la matière première. En même temps que le saint Docteur nous a prouvé l'absolue nécessité, pour la matière première, d'être soumise à l'action de Dieu, auteur de tout l'être en tous les êtres qui sont, il nous a précisé la nature de cette matière première; il nous a dit aussi le moyen de la reconnaître et l'écueil à éviter pour ne pas nous tromper à son sujet. La grande erreur de tous ceux qui ont méconnu la doctrine relative à la matière première, a été de ne pas distinguer ce qui est objet propre du sens et ce qui est objet de l'intelligence. Les sens ne pourront jamais saisir que ce qui est d'un être réel et complet. Même en procédant par voie d'analyse et en utilisant, pour cela, les instruments les plus parfaits, on n'arrivera qu'à des résidus ou des éléments qui seront toujours, pour si simples qu'on les suppose, des corps, c'est-à-dire un tout, ayant son être à lui, existant à part. Or, la matière première n'est pas cela. Elle n'est pas un corps. Elle n'est pas un tout, ayant son être à lui et existant à part, distinct des autres corps. Elle n'est pas *un être* corporel. Elle est *un principe d'être*, pour les êtres dont la nature est d'être des corps. Et,

par suite, jamais les sens, qui n'ont pour objet que ce qui existe à l'état d'être corporel, ne pourront saisir la matière première en elle-même. Il faudrait pour cela que la matière première pût exister à part et former un *quelque chose* dans le monde des corps. Seule, l'intelligence, qui a pour objet l'être et les *principes* de l'être, pourra, par son analyse philosophique ou rationnelle, qui va infiniment plus loin que l'analyse chimique la plus perfectionnée, rivée, nous l'avons dit, à la seule observation de ce qui *tombe sous les sens*, — découvrir et atteindre ces principes essentiels de l'être corporel, que nous nommons la matière première et la forme substantielle. Voilà ce qu'il faut bien se dire, si l'on ne veut pas s'exposer à commettre les plus grossières méprises, quand on parle de cette grande doctrine scolastique et péripatéticienne. Beaucoup de ceux qui estiment s'être débarrassés de cette doctrine, en se livrant, à son sujet, à des railleries d'un goût très douteux, n'ont jamais eu la moindre intelligence de ce qu'ils raillaient ainsi.

C'est donc par l'intelligence, ainsi que nous en a avertis saint Thomas, et non par les sens, que nous pouvons atteindre la matière première et en avoir quelque notion. Le procédé que le saint Docteur lui-même nous a tracé, en faisant l'historique de la question, est extrêmement simple et tout à fait concluant. Il suffit de prendre garde aux transformations qui se passent autour de nous dans le monde des corps. Il est des transformations où le sujet, bien qu'atteint en lui-même, n'est atteint que d'une façon accidentelle et ne cesse pas d'exister. Le fond qui demeure, à travers ces transformations, est ce que nous appelons la substance. Mais il est d'autres transformations où le sujet va jusqu'à perdre son être et son nom. Avant ces transformations il était ; après il n'est plus. Non pas, cependant, que tout, en lui, ait été détruit. Il reste quelque chose de ce qui était lui-même ; mais ce quelque chose, qui avant la transformation était saisi par nous comme faisant partie de l'être qui n'est plus, est saisi maintenant comme faisant partie d'un autre être qui, au point de vue spécifique, n'a rien de commun avec le premier et ne porte plus son nom. L'être a disparu, bien que quelque chose de lui-même soit resté. Eh bien, c'est ce quelque chose

qui n'existe jamais que comme partie des êtres qui sont, et qui, pour les êtres où s'opèrent ces transformations substantielles dont nous venons de parler, peut successivement faire partie de tous les êtres qui sont, demeurant toujours, sans jamais changer dans son fond le plus intime, à travers toutes les transformations qui se succèdent d'une manière ininterrompue dans le monde, — c'est cela que nous appelons et qui est la matière première.

Que si nous découvrons plus aisément la nature de cette matière première en partant des transformations substantielles que nous constatons autour de nous, il est bon de remarquer cependant que, même en supposant qu'il n'y eût pas, dans le monde des corps, des transformations véritablement substantielles, et que tout dût se ramener à de pures transformations accidentelles, ou à des variantes de mouvement local, comme le voulaient les anciens philosophes et comme le prétendent beaucoup de philosophes ou de naturalistes modernes, il n'en demeurerait pas moins que les corps simples, atomes ou molécules, par l'association ou la dissociation desquels on voudrait tout expliquer, ne pourraient s'expliquer eux-mêmes, au point de vue rationnel, qu'en les supposant constitués par un double principe essentiel : la forme spécifique d'où émanent leurs énergies actives ; et la matière première, principe, en eux, de passivité et d'étendue.

Nous ne nous attarderons pas à discuter la question de l'étendue, si inconsidérément mise en cause par Leibnitz, et que reprenait naguère, sous une forme plus scientifique en apparence, M. Gustave Le Bon, dans son livre sur l'*Évolution de la matière*. L'étendue *ne se prouve pas ; elle se palpe*. Il en est de cette question comme de l'existence du monde extérieur. *Vouloir faire intervenir l'intelligence pour mettre en question ce dont les sens témoignent*, est une faiblesse mentale qu'il ne faut pas essayer de guérir. A cette maladie-là, il n'y a pas de remède, pour cette raison très simple, mille fois répétée par saint Thomas et Aristote, que le point de départ de toutes nos connaissances est le témoignage des sens. Si ce point de départ est supprimé, ou mis en cause, toute marche intellectuelle devient

absolument impossible. Il n'y a qu'à cesser de discourir et de raisonner. C'est le trou noir du nihilisme intellectuel. Libre à ceux que ce nihilisme attire d'y tomber. Pour nous, nous resterons toujours sur la terre ferme du bon sens, qui n'a jamais permis de discuter et de mettre en doute, ni l'existence du monde extérieur, ni la réalité de l'étendue. Or, dès là que l'étendue existe et qu'il y a des corps dans le monde, il faut, de toute nécessité, que ces corps soient composés d'un double principe essentiel : la forme substantielle et la matière première, au sens scolastique ou péripatéticien de ces mots.

En établissant, à la suite de saint Thomas, que Dieu est la cause efficiente de *tout*, sans en excepter la matière première, en tous les êtres qui sont, nous avons pris le mot de *matière première* au sens où Aristote et saint Thomas l'avaient entendu. Aujourd'hui, la plupart des philosophes et des naturalistes, quand ils parlent de *matière*, entendent ce mot, non pas au sens d'un *principe d'être* en tout être corporel, mais au seul sens de *substance* corporelle déjà complète dans son être premier, et servant à former la diversité des êtres que nous voyons dans le monde des corps, selon que ses atomes ou ses molécules, obéissant aux lois de l'attraction ou de la répulsion, se groupent ou se dissocient. Nous n'avons pas à faire ici la critique de ce concept de la matière et de ces modifications purement accidentelles qui se ramènent à de simples manifestations de mouvement local. Nous aurons à y revenir plus tard. Il nous aura suffi de remarquer, avec saint Thomas, que ce concept de la matière et du monde matériel, au lieu d'être un progrès, est un vrai recul, qui nous ramène au temps où les premiers philosophes, usant à peine de leur intelligence, appréciaient toutes choses, comme si les phénomènes de l'ordre sensible étaient en réalité le dernier mot de tout ; et nous aurons à dire que, même dans cet ordre-là, une telle explication du monde matériel ne tient aucun compte de la plupart des phénomènes. Mais, pour le moment, nous ferons observer que beaucoup de ceux qui entendent ainsi le mot matière, disent cette matière improduite, et veulent ensuite tout expliquer par elle, sans qu'il soit besoin de recourir à l'action d'un Principe supérieur distinct de cette

matière. Telle est la doctrine de tous les matérialistes athées qui sont aujourd'hui, malheureusement, trop nombreux. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de les convaincre ; car ils s'obstinent à ne rien vouloir admettre que ce qui tombe sous les sens ; et forts de ce préjugé, ils tiennent pour évident, pour un premier principe dont il n'y a pas à faire la preuve, que toute explication scientifique ou philosophique doit s'arrêter à la matière. La matière est, voilà le fait. Il n'y a pas à s'enquérir d'où elle est ou par quel principe. Elle est par elle-même. Elle est à la base de tout ; et quand on est arrivé à elle, il n'y a pas à chercher davantage. C'est là une erreur très grossière, comme nous l'a dit saint Thomas, et qui accuse une atrophie radicale de l'intelligence. Pour la dissiper, il n'y a pas d'autre ressource que d'en appeler à la notion d'être, objet propre de l'intelligence et de la métaphysique. Mais de notion d'être et de métaphysique, nos matérialistes n'en veulent pas. Comment, dès lors, arriver à les convaincre?

Dieu est nécessairement la première cause efficiente de tout ce qui est ; et parce que toutes choses relèvent de Lui, sous leur raison d'*êtres*, en tant que ce sont des *êtres participés* et que Lui est l'Être même, il s'ensuit qu'Il les doit produire selon tout ce qui est en elles, sans en excepter la matière première, pour les êtres en qui elle se trouve. — Mais ces êtres, que Dieu seul, en dernière analyse, a pu produire, et qu'Il produit selon tout ce qui est en eux, d'où en a-t-Il tiré l'*idée?* Tout agent, quand il agit, s'il est un agent doué d'intelligence, se propose de reproduire un idéal ; il agit d'après un modèle, d'après un type, dont il s'efforce de reproduire les traits. Dieu a dû faire de même, en produisant les divers êtres qui viennent de Lui. Où donc a-t-Il trouvé son modèle, son idéal? Est-ce en Lui ou en dehors de Lui? — Telle est la question que se pose maintenant saint Thomas, et que nous allons aborder avec lui.

Article III.

Si la cause exemplaire est quelque chose en dehors de Dieu ?

Cet article a été posé surtout à cause et en raison des *Idées* platoniciennes, dont nous avons déjà parlé quand nous avons traité des Idées en Dieu (q. 16). Platon supposait, en effet, qu'en dehors de Dieu et en dehors des êtres sensibles existaient, à l'état séparé, ce qu'il appelait les Idées ou les Formes. Pour être juste, il faut remarquer que Platon n'a parlé des Idées ou des Formes séparées que relativement à la production et à la connaissance du monde sensible et muable. Quant à la question de savoir si ces Idées ou ces Formes séparées ont elles-mêmes été causées et causées par Dieu, Platon ne semble pas l'avoir traitée expressément. Toujours est-il — mais c'est une question distincte — que Platon admettait l'éternité de ces Idées ou de ces Formes. Le plus probable, cependant, semble être que les Idées de Platon étaient indépendantes de Dieu et qu'elles ont servi de modèle à Dieu pour la production du monde sensible. C'est dans ce sens-là qu'il en est question à l'article présent.

Quatre objections veulent prouver que dans la production du monde, au moins du monde sensible, « il a dû y avoir quelque cause exemplaire distincte de Dieu ». — La première arguë de ce que « les créatures sont loin de la divine similitude. Or, l'œuvre réalisée sur un modèle doit ressembler à ce modèle. Il s'ensuit que » le modèle ou « la cause exemplaire » des créatures « n'a pas pu être Dieu Lui-même ». — La deuxième objection rappelle que « ce qui est par participation doit être ramené à quelque être qui existe par soi, comme ce qui est enflammé à la flamme, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or » — et ceci est une des principales raisons de Platon — « tous les êtres qui sont dans le monde sensible ne sont que parce qu'ils participent une certaine espèce; la preuve en est qu'il n'y a pas un seul être du monde sensible en qui se trouve seulement ce qui est le propre de l'es-

pèce : aux principes de l'espèce s'ajoutent toujours des notes individuantes. Il faut donc affirmer que les espèces elles-mêmes existent à l'état séparé, comme l'*homme par soi,* le *cheval par soi,* et le reste. Or, c'est là ce qu'on appelle les idées-types ou les causes exemplaires », en ce qui est du monde des corps. « Donc, les causes exemplaires sont quelque chose qui existe en dehors de Dieu ». — La troisième objection, qui est encore une des raisons de Platon et celle sur laquelle il appuyait beaucoup, est que « les sciences et les définitions ne portent que sur les espèces », selon qu'elles sont en elles-mêmes « et non selon qu'elles sont dans les individus, car le particulier n'est pas objet de science ou de définition. Il s'ensuit qu'en dehors des êtres particuliers ou des individus de telle ou telle espèce, doivent exister, à part, les êtres spécifiques, qui seront précisément les Idées. Donc, les Idées existent à part », en dehors de Dieu et en dehors des êtres particuliers dont, par elles, nous avons la science. — La quatrième objection dit que « saint Denys semble avoir soutenu ce sentiment au chapitre v des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 1), où il dit que *l'être par soi est antérieur à la vie par soi et à la sagesse par soi* », expressions qui reviennent, on le voit, aux expressions même de Platon.

L'argument *sed contra* observe que « la cause exemplaire est la même chose que les Idées. Or, les Idées, d'après saint Augustin, dans son livre des *83 Questions* (q. 46), *sont les formes principes qui sont contenues dans l'intelligence divine.* Donc, la cause exemplaire des choses n'existe pas en dehors de Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas pose sa conclusion dès le début. « Dieu, nous dit-il, est la première cause exemplaire de toutes choses ». Et il ajoute que, « pour comprendre cela, il faut remarquer que si nous requérons comme chose nécessaire un exemplaire » ou un modèle « dans la production d'une œuvre, c'est pour que cette œuvre reçoive une forme déterminée. L'artiste, en effet, produit une forme déterminée dans la matière parce qu'il » a un modèle ou « un exemplaire dont il s'inspire, soit qu'il s'agisse d'un exemplaire qu'il regarde au dehors, soit que cet exemplaire demeure au dedans, conçu par son esprit. Or, il est manifeste que ce qui se produit dans la nature se produit

avec des formes déterminées »; tout, dans la nature, en témoigne, depuis la cristallisation, aux formes si parfaitement symétriques, jusqu'à la génération des vivants, où l'espèce est conservée toujours identique, à moins qu'une cause étrangère ne vienne faire obstacle à l'action de la nature. « Et précisément cette détermination des formes », que nous constatons partout dans la nature, « se doit ramener, comme à sa première cause, à la Sagesse divine, qui a institué l'ordre de l'univers en y établissant la distiction des êtres ». Nous n'avons pas à nous étendre ici sur cette proposition. Nous l'avons déjà prouvée dans la question de la Providence (q. 22, art. 2) et nous y reviendrons prochainement, à la question 47. « Il s'ensuit que la Sagesse divine aura au dedans d'elle-même les raisons de toutes choses, dont nous avons dit plus haut (q. 15, art. 1) que c'étaient les *Idées*, c'est-à-dire des formes exemplaires », des formes types, « existant dans la pensée de Dieu, lesquelles » idées ou formes, « bien qu'elles se multiplient en raison du rapport aux créatures, ne sont réellement que l'essence divine, selon que sa similitude peut être participée diversement par les divers êtres ». Nous avons expliqué tout cela plus haut, quand il s'est agi des Idées en Dieu (q. 15, art. 2). Il nous est donc permis de conclure que « Dieu Lui-même est le premier exemplaire de toutes choses ». Nous avons bien dit : *le premier* exemplaire; car, d'une manière inférieure et subordonnée, « certaines choses, dans le monde de la création, peuvent aussi être dites les exemplaires » ou les types et les modèles « d'autres choses, selon que les unes sont à la ressemblance des autres, soit en raison de la même espèce, soit en raison d'une certaine analogie d'imitation » : c'est ainsi que, parmi les vivants, l'être engendré est à la ressemblance de celui qui l'engendre; et c'est ainsi encore que, dans le monde de la grâce, les saints imitent, à un degré plus ou moins parfait, la beauté souveraine de Jésus-Christ.

L'*ad primum* fait observer que « si les créatures ne peuvent pas arriver à ressembler à Dieu, au point d'avoir une même nature spécifique, comme l'homme engendré ressemble à celui qui l'engendre, cependant elles peuvent lui être semblables en reproduisant l'idée que Dieu en a et qui les représente; c'est ainsi que

la maison réalisée au dehors ressemble à la maison qui est dans la pensée de l'architecte ».

L'*ad secundum* reconnaît que les individus des espèces sensibles ne sont pas l'espèce elle-même et ne font que la participer, puisqu'en dehors des principes spécifiques on voit en eux les principes individuants. Mais supposer, avec cela, que les espèces existent à l'état séparé, en dehors des individus, est une chimère. C'est qu'en effet, pour prendre un exemple, « il est essentiel à l'homme d'exister dans la matière » : l'homme, en effet, se définit un *animal raisonnable;* et l'on n'aura jamais, hors de la matière, un animal raisonnable. « Il s'ensuit que l'homme ne peut pas se trouver hors de la matière. Si donc il est vrai que *tel homme* n'est que parce qu'il participe une espèce, il ne s'ensuit pas qu'on puisse le ramener », comme à sa cause, « à quelque chose existant séparément et par soi dans la même espèce », ainsi que l'a voulu Platon, « mais à une espèce supérieure, telles que sont les substances séparées », dont l'action pourra concourir à la production de cet individu. Et surtout nous le ramènerons à Dieu, la première cause efficiente suprême, qui possède en Lui, à l'état de vie, comme s'exprime saint Jean (ch. I, v. 3, 4), l'idéal ou l'exemplaire de tout ce qui est réalisé dans le monde de la création. Saint Thomas ajoute que ce que nous avons dit de l'homme, « il le faut dire aussi de tous les autres êtres du monde sensible ».

L'*ad tertium* touche au point précis qui a causé l'erreur de Platon, en ce qui est de notre mode de connaître, et pareillement l'erreur de tous les idéalistes ou subjectivistes. Ils n'ont pas su comprendre que notre science, pour être vraie, n'avait pas besoin de supposer son objet existant en dehors de notre esprit dans le même état qu'il a au dedans de nous. « Il est très vrai que toute science et toute définition porte sur les êtres » abstraits ou sur les espèces, et non sur les individus concrets et particuliers. « Mais il n'y a aucune nécessité à ce que les choses aient dans leur être réel le même mode que l'intelligence a en elle-même quand elle les connaît ». Autre est le mode d'être des objets en eux-mêmes, autre le mode d'être qu'ils ont en nous. En eux, ils sont concrets, muables, changeants, revêtus de conditions indi-

viduantes. En nous, ils participent à la nature de notre esprit, qui, étant immatériel, ne prend des êtres où il puise ses connaissances que ce qui demeure après qu'on les a dépouillés de leurs notes individuantes ; et, dès lors, ils revêtent, dans notre esprit, un caractère d'immutabilité et de nécessité qu'ils n'ont pas dans leur état individuel et concret. C'est par le procédé d'abstraction dû à la lumière et à l'action de notre intellect agent, que s'opère cette merveilleuse transformation, en vertu de laquelle ce qui n'était pas, en soi, objet de science et de définition, a pu le devenir. Et nos connaissances, certaines maintenant, puisque leur objet est immuable et nécessaire, n'en demeurent pas moins vraies et objectives, puisque tout ce qui en forme l'objet a été puisé dans des êtres réels, seulement dépouillé de ce qui, en ces sortes d'êtres, le rendait contingent, muable, changeant. « Nous, dit saint Thomas, par la vertu de l'intellect agent, nous abstrayons les espèces universelles des conditions particulières ; et il n'y a aucune nécessité à supposer que les universaux existent en dehors des êtres particuliers, pour en être les exemplaires » ou les idées. — On remarquera le rôle prépondérant assigné ici, en passant, à l'action de l'intellect agent, dans l'explication de notre mode de connaître. Nous y reviendrons longuement plus tard. Mais ce que nous venons d'en voir, ici, suffit déjà pour nous faire entendre que toute la question des universaux, qui n'est autre que celle de l'objectivité de nos connaissances, tient à cette action de l'intellect agent. Les esprits superficiels et inconsidérés qui ont voulu se moquer trop souvent de cette grande doctrine scolastique, n'ont pas compris qu'en agissant de la sorte ils se mettaient dans l'impossibilité de justifier, soit l'objectivité de nos connaissances, soit leur spiritualité. En dehors de la doctrine de l'abstraction, due à l'action de l'intellect agent, il n'y a plus place que pour le sensualisme matérialiste ou pour le subjectivisme kantien.

L'*ad quartum* explique les expressions de saint Denys que citait l'objection et dont elle voulait abuser. « Nous voyons par saint Denys lui-même, au chapitre XI des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 4), que ces expressions : *la vie par soi, la sagesse par soi*, tantôt désignent Dieu Lui-même, tantôt les vertus » ou les pro-

priétés « que Dieu a mises dans les choses, nullement des réalités subsistant à part, comme le disaient les anciens », Platon et ses disciples.

Dieu est la cause efficiente de tout; et Il l'est à titre de premier être, en sorte que sa causalité atteint tout en ses effets : il n'est rien, non pas même la matière première, pour les êtres où elle se trouve, qui puisse échapper à son action. Il est la cause efficiente de tout, et totalement. Et parce que l'ordre reluit dans les choses qui sont, ainsi que nous aurons à le montrer bientôt; parce qu'il y a divers degrés parmi les êtres et qu'à chacun est marquée une forme, une nature, une espèce déterminée, — cet ordre ne pouvant exister que parce que l'Auteur des choses aura préalablement conçu le plan de l'ensemble et réglé le détail de chaque espèce, de chaque individu, même. dans les diverses espèces, il s'ensuit que Dieu doit avoir formé ce plan et réglé ce détail, en déterminant jusqu'à quel degré, et comment, sa perfection à Lui serait participée ou reproduite par telle ou telle créature et par l'ensemble ; ce qui le constitue, du même coup, la cause idéale et exemplaire première de tout ce qui est. — M. Bergson rejette toute cause exemplaire, comme il rejette toute cause efficiente. Ce n'est pas qu'il n'admette de l'ordre, et même un ordre admirable, dans les choses; mais cet ordre, comme les choses elles-mêmes, est le produit de l'action qui se défait ou de la tension de l'élan vital qui, en se détendant, s'étend et s'éparpille. Nous avons déjà dit que ce sont là des mots ou des métaphores, défiant toute réfutation comme toute discussion. [Cf. *Revue Thomiste*, mai-juin 1908.]

Une dernière question nous reste à examiner : c'est de savoir pour quoi ou pour qui Dieu a fait ce monde dont Il est l'Auteur propre, où rien ne se trouve qui n'ait été produit par Lui, et qu'Il a réalisé conformément aux archétypes divins qu'Il portait en Lui et qui ne sont autres que Lui-même. Est-ce pour Lui ou pour un autre qu'Il a fait ce monde? Est-Il la cause finale du monde, comme Il en est la cause efficiente et exemplaire?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant, qui sera le dernier de la question présente.

Article IV.

Si Dieu est la cause finale de toutes choses?

Quatre objections veulent prouver que « Dieu n'est pas la cause finale de toutes choses ». — La première rejette d'une façon absolue cette proposition, que Dieu agisse pour une fin. C'est qu'« en effet, agir pour une fin semble accuser une indigence » : si l'on ne manquait pas de telle chose, on ne se proposerait pas de l'obtenir. « Or, en Dieu il n'y a aucune indigence » : Dieu ne manque de rien. « Et donc nous ne pouvons pas dire qu'Il agisse pour une fin ». Il s'ensuit qu'il n'y a pas, pour Lui, de cause finale; et puisque le monde est son œuvre, il n'y a pas à parler de cause finale, quand il s'agit du monde, œuvre de Dieu. — La seconde objection dit que Dieu étant déjà la cause efficiente de tout, Il ne peut pas en être la cause finale. « Jamais, en effet, la fin de l'œuvre à produire, et la forme de cette œuvre, et la cause qui la produit, ne sont une même chose numérique, ainsi qu'il est dit au IIe livre des *Physiques* (ch. VII, n. 3; de saint Th., leç. 11); car la fin de l'agent est la forme de la chose à produire »; c'est cela que l'agent se propose de réaliser, en agissant; or, la forme de la chose à produire ne peut pas être identique, d'une identité numérique, à l'agent qui agit; sans quoi, il s'ensuivrait qu'un être se produirait lui-même, ce qui est impossible. « Puis donc que Dieu est la première cause efficiente de toutes choses, Il ne peut pas en être la cause finale ». Cette objection est fort intéressante et servira beaucoup à préciser la doctrine du présent article. — La troisième objection remarque que « la fin est ce que toutes choses désirent. Or, Dieu n'est pas désiré de la sorte, puisqu'il y a des êtres qui ne le connaissent pas. Donc Dieu n'est pas la fin de toutes choses ». — La quatrième objection rappelle que « la cause

finale est la première des causes. Si donc, après avoir établi que Dieu est la cause efficiente, nous disons encore qu'Il est la cause finale, il s'ensuivra qu'il y aura en Lui priorité et postériorité, ce qui est inadmissible ».

L'argument *sed contra* cite le mot des *Proverbes*, ch. XVI (v. 4), si explicite dans la Vulgate : *Le Seigneur a tout fait pour Lui-même.* La même vérité se trouve inculquée à chaque page de nos saints Livres; et le concile du Vatican n'a fait que traduire la pensée de toute la tradition catholique, en portant ce canon : « Si quelqu'un nie que le monde ait été fait pour la gloire de Dieu, qu'il soit anathème » (Deuzinger, n° 1652).

Nous devons soigneusement remarquer le corps de l'article. Il est d'une profondeur et d'une portée immenses. Saint Thomas commence par résoudre la question préalable. Il prouve que partout où nous avons un agent autre que le hasard, il faut une fin. « Tout agent, dit-il, agit pour une fin; sans quoi, de son action il ne résulterait pas ceci plutôt que cela, si ce n'est par hasard ». Si donc nous avons un effet déterminé, qui ne soit pas le fruit du hasard, il est manifeste que sa cause s'est proposé une fin. « Or, continue saint Thomas, à prendre l'agent en tant qu'agent et le patient en tant que patient, ils ont tous deux une seule et même fin, à des titres divers. C'est, en effet, une même chose que l'agent veut donner et le patient recevoir ». Ceci posé, il faut savoir qu'« il est des agents qui sont tout à la fois agents et patients; c'est le cas de tous les agents imparfaits », qui ne sont pas agents selon tout ce qui est en eux, mais qui ne le sont qu'en partie; et ceci est le propre, quoique à des degrés divers, de tous les agents seconds. « Il leur conviendra donc à tous d'entendre recevoir quelque chose, en même temps qu'ils entendent donner. Seul, l'agent premier, qui est totalement agent », et nullement patient, « sera tel qu'il ne pourra lui convenir d'agir pour l'acquisition de quelque fin que ce soit; Il ne pourra se proposer que de communiquer sa perfection, qui est sa bonté. Quant aux créatures, elles se proposeront toutes d'acquérir leur perfection, laquelle consiste en une similitude de la perfection et de la bonté divines. Il est donc manifeste que la divine bonté est la fin de toutes choses ». Dieu,

dans son action, ne peut se proposer de rien acquérir. Il cesserait d'être Lui-même, en tant qu'agent premier, et Il rentrerait dans la série des agents seconds, c'est-à-dire qu'Il cesserait d'être Dieu, s'Il pouvait se proposer d'acquérir quelque chose par son action. Voilà pourquoi Il est le seul qui soit souverainement libéral et magnifique; car s'Il agit, Il ne peut agir que pour donner, pour se donner. Et c'est là ce que nous entendons dire, quand nous disons qu'Il agit seulement pour sa gloire. — Quelle splendide démonstration! Il a suffi à saint Thomas de quelques lignes, de quelques mots, pour faire briller à nos yeux, éblouissante de clarté, l'une des vérités les plus hautes et les plus délicates, et dont la lumière se projettera sur tout ce que nous aurons à dire de l'œuvre de Dieu au dehors.

L'*ad primum* formule expressément, en répondant à l'objection, la conséquence que nous tirions nous-même tout à l'heure de la doctrine exposée au corps de l'article. L'objection parlait d'indigence ; saint Thomas répond que « le fait d'agir pour subvenir à son indigence », ou pour combler un manque de quelque chose, « ne peut convenir qu'aux agents imparfaits, dont le propre est d'agir et de pâtir tout ensemble ». De tels agents, en même temps qu'ils se proposent de donner, ont pour but, aussi, d'acquérir. « Mais il n'en est pas ainsi pour Dieu ». Lui ne peut que donner ; Il ne peut pas recevoir. « Et voilà pourquoi, dit saint Thomas, Lui seul mérite », à vrai dire et « au souverain degré, le titre de libéral. Il n'agit pas, en effet, pour son utilité », pour le bien qui pourrait lui en revenir, car il ne peut lui revenir aucun bien, de son action, ayant déjà tout par Lui-même, et ne pouvant rien acquérir ; « Il n'agit que pour sa bonté », pour communiquer, pour répandre sa bonté, pour faire que d'autres aient, dans la mesure du possible pour eux, quelque similitude ou quelque participation de son infinie bonté à Lui.

L'*ad secundum* explique le principe invoqué par l'objection, que « la forme de la chose à produire est la fin de l'agent ». Si nous disons cela, c'est « uniquement en ce sens, que cette forme de la chose effectuée est une similitude de la forme de l'être qui agit et qui a pour but précisément de communiquer une similitude de sa forme à lui ». C'est donc sa propre forme, en tant que

pouvant et devant être communiquée par une participation ou une similitude d'elle-même, — qui est, en réalité, la fin de l'être qui agit. « S'il en était autrement », et si c'était la participation ou la similitude de sa forme, en tant que telle ou en tant que distincte de sa forme à lui et en tant que subjectée dans l'effet produit, qui fût la fin de l'être qui agit, « il s'ensuivrait que la forme de l'être produit serait quelque chose de plus noble » et de plus excellent « que l'être même qui agit, attendu que la fin est toujours plus noble que ce qui lui est ordonné »; et c'est là chose inadmissible. — Cette réponse est extrêmement précieuse et fixe un point très délicat dans la question de la finalité. On voit par là que tout agent, *en tant que tel*, n'a pas d'autre fin que lui-même; car, en tant qu'il est agent, il se propose de donner, et il ne peut donner que ce qu'il a. S'il se propose, comme fin, quelque chose autre que lui, ce n'est plus en tant qu'agent, c'est en tant que patient, Et cela nous confirme une fois de plus la magnifique doctrine du corps de l'article portant sur Dieu agent premier, qui, par suite, ne peut avoir d'autre fin que Lui-même.

L'*ad tertium* n'accepte pas qu'il y ait un être quelconque dont l'inclination ne soit de tendre vers Dieu comme vers sa fin. « Toutes choses tendent vers Dieu comme vers leur fin, dès là qu'elles désirent un bien quelconque, qu'il s'agisse de l'appétit intellectuel, ou de l'appétit sensible, ou même de l'appétit naturel qui ne requiert pas la connaissance. C'est qu'en effet, il n'est rien qui ait la raison de bien et de désirable, si ce n'est parce qu'il participe la divine ressemblance » [Cf. ce que nous avons dit plus haut, lorsqu'il s'est agi de la Bonté divine, q. 6, art. 1, ad 2um].

L'*ad quartum* observe que nous pouvons mettre en Dieu la raison de cause efficiente et la raison de cause finale, sans tomber dans les inconvénients d'une priorité et d'une postériorité *réelles;* car, en Dieu, tout se fond dans son essence souverainement simple. « Précisément, parce que Dieu est tout ensemble la cause efficiente, la cause exemplaire et la cause finale de toutes choses, et que la matière première vient de Lui, il s'ensuit » qu'il n'est aucun genre de cause qui ne se rattache à Dieu comme

à son premier principe ; il s'ensuit aussi « que le Premier Principe de toutes choses est une même et seule réalité. Rien n'empêche cependant de considérer en Lui plusieurs choses, selon la raison, dont les unes tomberont dans notre intelligence antérieurement aux autres ». C'est ce que nous avons expliqué plus haut, notamment à propos des noms divins, q. 13, art. 4. — On aura remarqué combien précis est l'*ad quartum* que nous venons de traduire, et avec quelle netteté saint Thomas y a résumé, en trois mots, toute la doctrine de Dieu première cause de tous les êtres.

Nous ne nous attarderons pas à réfuter les philosophes ennemis de la finalité. Leur erreur tient à une fausse notion de la cause efficiente, ou même à sa négation pure et simple. Ils veulent expliquer toutes choses par des actions et des réactions aveugles ou fortuites au sein d'une matière incréée et nécessaire, comme le font les panthéistes et les évolutionnistes; ou encore, comme le fait M. Bergson, par le simple élan, fatal et imprévisible, d'une action qui se fait à travers une action qui se défait. Toutes ces chimères croulent devant la doctrine d'une première Cause transcendante, productrice, par son intelligence et sa volonté, de tout ce qui est en dehors d'elle. Cette Cause domine son œuvre et doit nécessairement l'avoir réalisée d'après un plan préconçu, en vue d'une fin déterminée, qui n'est autre qu'Elle-même.

Dieu est la Première Cause de tout. C'est de Lui que tout vient, et totalement. C'est en Lui que se trouve l'archétype de tout. C'est pour Lui que tout a été fait. Il est la première Cause efficiente, ne supposant aucunement de cause matérielle antérieure à son action et n'empruntant à nul autre qu'à Lui l'idée ou l'exemplaire premier de tout ce qui est dans son œuvre. Il agit, enfin, par pure libéralité, pour se donner Lui-même, et nullement pour acquérir quoi que ce soit en dehors de Lui. Voilà notre Dieu, Cause première et souveraine de tout en tous les êtres qui sont. — Voyons-Le maintenant à l'œuvre et examinons de quelle manière Il a produit ces êtres qui tous et totalement remontent à Lui comme à leur première source et à leur première cause.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLV.

DU MODE D'ÉMANATION DES CHOSES PAR RAPPORT AU PREMIER PRINCIPE.

Il s'agit maintenant du mode d'émanation des choses par rapport au Premier Principe, qui s'appelle la création.

Cette question comprend huit articles :

1° Ce qu'est la création.
2° Si Dieu peut créer quelque chose?
3° Si la création est quelque chose de réel parmi les êtres?
4° A qui il convient d'être créé?
5° S'il n'appartient qu'à Dieu de créer?
6° Si c'est commun à la Trinité tout entière ou si c'est le propre de l'une des Personnes?
7° S'il y a quelque vestige de la Trinité dans les choses créées?
8° Si l'œuvre de la création se trouve mêlée aux œuvres qui ont pour principe la nature et la volonté?

De ces huit articles, les trois premiers traitent de la création elle-même; le quatrième, de ce à quoi elle se termine; les quatre autres de ce d'où elle procède. — Relativement à la création elle-même, saint Thomas considère trois choses : premièrement, la nature (art. 1er); secondement, la possibilité (art. 2) de la création; troisièmement, sa trace dans l'effet produit (art. 3). — Et d'abord, la nature de la création.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si créer est faire quelque chose de rien?

Cette définition de la création était déjà classique du temps de saint Thomas. Le saint Docteur se propose de voir si elle est

légitime et si on la doit garder. — Trois objections veulent prouver que cette définition n'est pas bonne et que « créer n'est pas faire quelque chose de rien ». — La première est une parole de saint Augustin, définissant la création tout autrement. « Saint Augustin, en effet, dans son livre *Contre l'adversaire de la Loi et des Prophètes* (liv. I, ch. XXIII), dit que *faire est produire une chose qui n'était en aucune façon, et créer est disposer une chose en la tirant de quelque chose qui était déjà* ». — La seconde objection, très intéressante, arguë de ce que « la création nous apparaît comme l'action la plus noble et qui occupe la première place parmi toutes les actions. Or, la noblesse de l'action et du mouvement se considère d'après leurs termes. D'où il suit qu'une action sera plus noble si elle va du bien au bien, ou de l'être à l'être, que si elle va du non-être à quelque chose. Et, par conséquent, la création n'est pas du non-être à quelque chose, mais de l'être à l'être ». — La troisième objection s'attaque à la formule : *de rien*. « Cette préposition *de* indique un rapport de cause, et surtout de cause matérielle; c'est ainsi que nous disons d'une statue qu'elle est faite d'airain » ou de marbre. « Or, le *rien* ne peut pas être matière de l'être, ni, en quelque façon que ce soit, sa cause. Donc, il n'est pas vrai que créer soit faire quelque chose de rien ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que, « au sujet du premier chapitre de la Genèse (v. 1) : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, la Glose dit que *créer est faire quelque chose de rien* ». Le Maître des Sentences avait fait sienne cette formule, au début de son second livre. Nous la trouvons consacrée par l'autorité du IIIe concile de Latran, en 1215, dont le concile du Vatican a reproduit textuellement, sur ce point, la déclaration de foi. — Le sentiment de l'Église n'est donc pas douteux ici, et il fallait l'inconcevable aveuglement des novateurs hypercritiques pour déclarer, ou plutôt insinuer, avec une désinvolture d'autant plus coupable qu'ils touchaient aux vérités les plus fondamentales, que notre idée actuelle de la création est encore susceptible de modification et de progrès (cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, novembre-décembre 1906, chronique biblique, par Alfred Loisy, p. 578).

Saint Thomas, au début du corps de l'article, se réfère à la doctrine exposée dans l'article second de la question précédente. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (à l'article que nous venons d'indiquer), nous ne devons pas seulement considérer l'émanation qui fait qu'un être particulier provient d'une cause particulière; il y a aussi », parmi les modes d'émanation, et ce nouveau mode l'emporte même sur tous les autres, en perfection comme en nécessité, « l'émanation qui fait que tout l'être provient de la cause universelle qui est Dieu. Or, c'est ce mode d'émanation que nous entendons désigner par le mot *création* ». D'autre part, il est bien évident que « ce qui procède selon l'émanation particulière n'est pas présupposé à cette émanation : quand un homme est engendré, cet homme ne préexistait pas à sa génération »; il n'était pas, en tant qu'homme, et il a été fait : « l'homme a été engendré du non-homme »; il en est de même de l'être blanc qui est devenu tel, alors qu'il ne l'était pas : « le blanc est venu du non-blanc ». « Si donc nous considérons l'émanation de tout l'être dans son ensemble, par rapport au premier Principe, il est impossible qu'un être quelconque soit présupposé à cette émanation » : à cette émanation, *aucun être* n'est présupposé. « Mais c'est la même chose de dire *aucun être* ou de dire *rien*. Par conséquent, de même que la génération de l'homme vient de ce non-être qui est le non-homme, de même la création, qui est l'émanation de tout l'être, vient du non-être qui est le » néant ou le « rien ». Il est donc vrai que créer est faire quelque chose de rien. — Cette définition de la création est l'évidence même, et nous pouvons attendre, sans trop craindre de la voir modifier, tous les progrès de la raison humaine.

M. Bergson, il est vrai, a essayé, par une critique nouvelle de l'idée de *néant*, de montrer que cette idée n'était qu'une illusion; qu'au fond l'idée de néant revenait à l'idée d'être, que l'idée de *rien* comprenait exactement l'idée de *tout*, avec, en plus, un va-et-vient continuel de l'esprit, « qui saute indéfiniment d'une chose à une autre, refuse de se tenir en place et concentre toute son attention sur ce refus en ne déterminant jamais sa position actuelle que par rapport à celle qu'il vient de quitter » (*L'Evolution créatrice*, p. 320). L'idée de néant n'impliquerait

pas une disparition totale de l'être; elle ne dirait qu'une substitution d'un être à un autre. Et la raison est que le néant, au sens de la disparition totale de l'être, est impensable. Un être vide de réalité ne se conçoit pas. — Oui, s'il existe; mais s'il n'existe pas, s'il est à l'état de pur possible, s'il n'est qu'une capacité d'être, ou si, quand il est, son être peut être séparé de lui, lui être enlevé; — où donc, dans ce cas, est l'impossibilité de penser le néant de tel être et même le néant de tout être? Le tort de M. Bergson, sur ce point, est de croire qu'« il est impossible de penser un objet sans le penser existant »; qu'entre ces deux actes de l'esprit « il n'y a aucune différence » (pp. 308-309). Quand il s'agit de tout être qui n'est pas l'Être même, son être est nécessairement distinct de son essence, non seulement dans notre esprit, mais même dans la réalité [Cf. *Revue Thomiste*, mai-juin 1908].

L'*ad primum* remarque que « saint Augustin », dans le passage que citait l'objection, « prend le mot *création* dans un sens autre que celui où nous le prenons nous-mêmes ici. On dira qu'une chose est créée, en ce sens, quand elle est changée en mieux; c'est ainsi qu'on dira de quelqu'un qu'il a été créé évêque » ou cardinal. « Mais ici nous prenons le mot *création* en un autre sens, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* est très précieux. Il prépare l'article 3 et touche déjà au point le plus délicat de la notion de création. L'objection était que si nous donnions à l'action créatrice le néant ou le *rien* pour terme, ce serait l'avilir, parce que la noblesse ou la grandeur de l'action se mesure et s'apprécie selon la dignité de ses termes. Saint Thomas répond qu'il faut distinguer. « C'est du terme final et non du terme initial que les mutations reçoivent leur espèce et leur dignité. Une mutation sera donc plus parfaite et plus élevée, dans la mesure où son terme final sera plus noble et plus haut, quelle que soit d'ailleurs l'imperfection du terme initial. C'est ainsi que la génération » substantielle « est plus noble que l'altération et lui est antérieure » en dignité et en nature, « parce que la forme substantielle », à laquelle elle aboutit et se termine, « est plus noble que la forme accidentelle », à laquelle seule aboutit et se termine l'altération; « et

cependant la privation de la forme substantielle, qui est le point de départ dans la génération, est plus imparfaite que la forme accidentelle contraire, point de départ dans l'altération » : il ne peut y avoir génération, en effet, que si le sujet où doit être introduite la nouvelle forme substantielle est, au préalable, dépouillé de toute forme substantielle; tandis que, dans le mouvement d'altération, on va d'une forme accidentelle contraire à l'autre forme accidentelle contraire, par exemple du noir au blanc ou du froid au chaud. Il n'est pas nécessaire que le sujet soit privé de toute forme substantielle, ni même de toute forme accidentelle; il suffit qu'il n'ait pas la forme accidentelle nouvelle qu'il s'agit de lui donner. Ainsi donc, la génération est plus parfaite que l'altération, parce que son point d'arrivée est plus parfait, bien que le point de départ soit moins parfait. « De même pour la création. Elle sera plus parfaite que la génération et l'altération et les précédera, parce que le terme final est toute la substance de la chose. Quant à ce que nous appellerons le terme initial » dans la création, « c'est le pur néant ».

L'*ad tertium* contient une leçon de grammaire ou de logique extrêmement subtile. « Lorsque nous disons qu'une chose est faite *de rien*, cette préposition *de* ne désigne pas la cause matérielle, elle marque simplement une relation d'ordre; c'est ainsi que nous disons que *du matin* vient le midi, en ce sens que le midi vient *après* le matin. Remarquons, à ce sujet, ajoute saint Thomas, que cette préposition *de* peut inclure la négation comprise dans le mot *rien* ou être incluse par cette négation. Au premier sens, il y a un rapport d'ordre que l'on affirme; et cela veut dire que l'être vient *après* le non-être. Dans le second sens », il n'est plus question d'ordre, ou plutôt « l'ordre est nié » et l'on exclut le rapport de cause matérielle. « Dire alors qu'une chose est faite de rien, est dire qu'elle n'est pas faite de quelque chose; c'est comme si l'on disait d'un homme qu'il parle de rien parce qu'il ne parle pas de quelque chose. Dans l'un et l'autre cas, se vérifie la formule : *être fait de rien*. Seulement, dans l'un on affirme le rapport d'ordre, et, dans l'autre, on nie le rapport de cause matérielle ».

Créer, au sens strict de ce mot et selon que nous l'entendons maintenant, est faire quelque chose de rien; c'est produire le tout d'une chose, sans en rien présupposer; c'est agir sans autre donnée que le néant; c'est faire que le tout d'une chose soit, alors qu'auparavant rien de cette chose n'était. — Mais une telle action est-elle possible? Est-il possible que le tout d'une chose soit produit, sans autre donnée, du côté de la chose à produire, que le pur néant? Est-ce possible, même au sens absolu du mot; ce qui revient à demander si Dieu Lui-même le peut faire.

Et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si Dieu peut créer quelque chose?

Inutile de faire observer que nous avons contre nous, ici, la plupart des philosophes incroyants. Ils sont à peu près unanimes à affirmer l'impossibilité et même l'absurdité de la création, au sens catholique, telle que nous l'avons définie à l'article précédent. Les objections qu'ils présentent se peuvent ramener à celles que nous trouvons indiquées ici par saint Thomas. Elles sont au nombre de quatre et tendent à prouver que « Dieu ne peut pas créer quelque chose ».

La première rappelle que, « d'après Aristote, au premier livre des *Physiques* (ch. IV, nos 2, 3; de S. Th., leç. 9), les ancien philosophes tenaient comme une notion évidente pour tous, que *de rien, rien ne se fait.* Or, la puissance de Dieu ne s'étend pas à ce qui va contre les premiers principes; et, par exemple, Dieu ne peut pas faire que le tout ne soit pas plus grand que sa partie, ou que l'affirmation et la négation soient simultanément vraies » par rapport au même objet. « Il s'ensuit que Dieu ne peut pas faire quelque chose de rien, c'est-à-dire créer ». — La seconde objection remarque que, « si créer est faire quelque chose de rien, être créé pour quelque chose sera être fait. Or, tout ce qui est fait est soumis au changement. Par conséquent, la création sera un changement, une mutation. Mais toute mutation porte sur un

sujet, comme on le voit par la définition même du mouvement; le mouvement, en effet, se définit : *l'acte de ce qui est en puissance* (troisième livre des *Physiques*, ch. I, n° 6; de S. Th., leç. 2). Il est donc impossible que quelque chose soit fait de rien par Dieu ». — La troisième objection arguë comme il suit : « Pour tout ce qui a été fait, il a dû nécessairement y avoir un moment où cela se faisait. Or, l'on ne peut pas dire que ce qui est créé, en même temps se fasse et soit fait; parce que, lorsqu'il s'agit de substances qui demeurent » et non du temps et du mouvement, « ce qui se fait n'est pas encore, tandis que ce qui est fait est déjà ». Donc, une substance ne peut pas en même temps se faire et être faite, « car ce serait dire qu'une chose est et n'est pas en même temps », ce qui implique contradiction. « Par conséquent, tout ce qui est fait aura été dans le fait de se faire avant d'être fait. Or, cela même n'est pas possible sans un sujet qui ait porté ce fait de se faire », pendant que la chose qui maintenant est faite se faisait. « Et donc », il y a toujours un sujet dans la production de tout ce qui est fait, et « il n'est pas possible qu'une chose soit faite de rien ». — La quatrième objection dit qu'« il est impossible de franchir une distance infinie. Or, entre l'être et le néant, il y a une distance infinie. Donc, il n'est pas possible que quelque chose soit fait de rien ».

L'argument *sed contra* est l'affirmation même du livre de la Genèse, ch. I, v. I, où il est dit qu' « *au commencement Dieu créa le ciel et la terre* ». — Ici viendrait la discussion philologique et traditionnelle de ce fameux texte de la Genèse. Au point de vue philologique, on ne peut pas démontrer que le mot hébreu בָּרָא (bara), pris en lui-même, signifie exclusivement la création au sens strict. En effet, dans ce même premier chapitre de la Genèse, au v. 21, nous retrouvons ce mot employé pour marquer la production des gros poissons, production qui n'était certainement pas une création proprement dite. Cependant, à prendre le mot בָּרָא dans le premier verset de la Genèse, en tenant compte du sens général et obvie de ce premier verset, il est permis d'affirmer que le sens de ce mot est bien, dans ce passage, le sens du mot *créer*, tel que nous l'entendons maintenant. D'ailleurs, et quoi qu'il en soit de l'interprétation purement phi-

lologique. une chose est certaine : c'est que la tradition de l'Église a fixé le sens de ce passage ; et il s'agit là, sans aucun doute, de la production des êtres par Dieu, quand il les a tirés du néant. La double autorité du IIIe concile de Latran et du concile du Vatican, citée à propos du précédent article, s'applique également à la question actuelle.

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare que « non seulement il n'est pas impossible pour Dieu de créer quelque chose, mais » qu' « il est nécessaire de dire que toutes choses », quant aux éléments premiers de leur être, « ont été créées par Dieu, comme cela résulte de ce que nous avons dit jusqu'ici ». Dans son Commentaire *sur les Sentences,* liv. II, dist. 1, q. 1, art. 2, saint Thomas avait déjà dit que « le fait de la création n'est pas seulement un objet de foi, mais » que « la raison elle-même le démontre ». Et dans l'article premier de la question 3 du *de Potentia,* il disait qu' « il n'y a pas à hésiter sur la question de savoir si Dieu peut faire quelque chose de rien et s'Il le fait ». Il nous donne, avec une précision et une force toutes nouvelles, ici, dans l'article de la *Somme* que nous commentons, cette raison « démonstrative » qui ne permet aucune hésitation sur la question actuelle. « C'est qu'en effet, dans toute action où il y a un sujet d'où l'agent tire l'effet qu'il produit, ce sujet est présupposé à l'action de l'agent et n'est pas produit par cette action. C'est ainsi que l'ouvrier présuppose dans son action les choses naturelles dont il a besoin pour agir, telles que le bois, l'airain » ou la pierre ; « ces choses-là ne sont pas produites par son action à lui, mais par l'action de la nature. Et la nature elle-même ne cause les choses naturelles que relativement à leurs formes » substantielles ; « elle ne cause pas la matière » première « qu'elle présuppose », elle aussi, dans son action. « Si donc Dieu ne pouvait agir qu'en présupposant quelque chose, ce quelque chose ne serait pas causé par Lui » ; et il s'ensuivrait qu'il y aurait quelque chose dans le monde, ou parmi les êtres, qui échapperait à l'action de Dieu. « Or, nous avons montré (q. précéd., art. 1, 2) qu'il n'est rien, dans les êtres, qui ne soit de Dieu, cause universelle de tout être. Il s'ensuit que nous devons dire, de toute nécessité, que Dieu a produit les

choses dans l'être », sans rien présupposer ; Il les a tirées du néant, Il les a produites « de rien ».

L'*ad primum* fait observer que « les anciens philosophes, ainsi qu'il a été dit (à l'art. 2 de la question précédente), ne prirent garde qu'à l'émanation selon laquelle des effets particuliers procèdent de causes particulières ; et il est nécessaire, en effet, que ces causes présupposent quelque chose à leur action. C'est en ce sens qu'il était reçu communément par tous, que de rien, rien ne se fait. Mais il n'en va plus de même quand il s'agit de la première émanation, selon laquelle toutes choses ont procédé du Principe universel ».

L'*ad secundum* est très important. Comme l'*ad secundum* du précédent article, il touche au point délicat dans la notion de la création et prépare la solution de l'article 3. Saint Thomas nous avertit que « la création n'est pas, à vrai dire, une mutation ; elle ne l'est que selon notre manière de concevoir. C'est qu'en effet, il est de l'essence de la mutation qu'un quelque chose, restant le même dans son fond, se trouve après dans un état autre qu'avant. Tantôt c'est un être substantiel qui demeure ainsi le même sous deux états différents qui se succèdent ; ainsi en est-il dans les mouvements quantitatifs ou qualitatifs. D'autres fois, l'être qui reste le même n'est être qu'en puissance », ce n'est qu'un être potentiel, « comme dans les mutations substantielles, dont le sujet est la matière » première. Mais toujours, on le voit, quand il s'agit de mutations réelles, il y a un sujet qui demeure identique sous deux états différents qui se succèdent. « Or, dans la création, où c'est toute la substance des choses qui est produite, il n'est pas possible de trouver un quelque chose, qui, restant identique, soit après dans un état autre qu'avant ; ce n'est que dans notre intelligence et dans notre manière de concevoir qu'il en est ainsi, en tant que nous concevons une chose comme n'étant pas du tout auparavant et étant après ». Donc, dans la création, impossible de trouver ce qui est essentiel à une mutation. Il reste cependant quelque chose de ce qu'on trouve dans la mutation : c'est le rapport qui existe entre les deux termes. « L'action, en effet, et la passion, conviennent dans la substance du mouvement » ; elles ne sont

qu'un seul et même mouvement en réalité ; « mais elles diffèrent, et c'est là leur seule différence, en raison de leurs rapports qui sont divers » : l'action se réfère à l'agent, la passion au patient. Or, cette différence, qui n'est qu'une différence de raison en chacun des deux mouvements, considéré par rapport à son terme, suffit pour qu'il y ait, en raison des deux termes, l'agent et le patient, qui sont réellement distincts, une distinction ou une différence réelle entre l'action et la passion. Saint Thomas nous renvoie, pour cette doctrine très délicate et si importante, à ce que dit Aristote, dans son IIIe livre des *Physiques* (ch. III, n. 5 ; de s. Th., leç. 5). Nous avons eu l'occasion d'en parler déjà, à propos du traité de la Trinité, q. 28, art. 3, *ad 1um*. « Il suit de là, que si on enlève le mouvement », comme c'est le cas dans la création, « il ne reste plus que la diversité des rapports » dans les deux termes, « dans le créateur et dans la créature ». — « Cependant, et parce que notre manière d'exprimer suit notre manière de concevoir, ainsi que nous l'avons dit plus haut (q. 13, art. 1), il en résulte que nous parlons de la création comme si elle était une mutation. Et c'est pour cela que nous disons, en définissant la création, que c'est *faire* quelque chose de rien. Au surplus, de tous les mots qu'on pouvait choisir, ceux ci : *faire, être fait* » ne sont pas les moins aptes, et ils « sont préférables aux mots : *changer, être changé ;* parce que *faire* et *être fait* n'impliquent » directement « que le rapport d'effet à cause et de cause à effet ; quant à l'idée de mutation, ils ne l'entraînent que par voie de conséquence », tandis que les mots *changer, être changé* l'impliquent directement et essentiellement.

L'*ad tertium* répond à l'objection tirée de la nécessité, pour tout ce qui est terme de *faction*, d'avoir été dans l'action de *se faire*, avant d'*être fait*. Saint Thomas n'accorde pas qu'il y ait toujours distinction réelle entre le « devenir » et l'« être ». Ceci n'a lieu quelorsqu'il s'agit d'une action successive et avec mouvement. Mais « dans les choses qui se font sans mouvement », le devenir et l'être, « le *se faire* et l'*être fait* sont simultanément ; — soit qu'une telle production soit le terme d'un mouvement, comme l'*illumination* » (dans le système des anciens, la lumière

était instantanée, ainsi que nous en avertit ici saint Thomas, nous disant que « c'est au même instant qu'une chose s'illumine et qu'elle est illuminée »); — « soit que la production ne soit pas le terme d'un mouvement, comme lorsqu'il s'agit de la formation de notre verbe mental, où au même instant qu'il se forme, il est formé dans notre esprit » (et l'opération intellectuelle n'est pas, en effet, comme l'altération, une mutation proprement dite). — « Dans tous ces cas, ce qui » devient ou « se fait, est » déjà au moment même où l'on dit que cela se fait. « Et si l'on dit « pourtant » que cela se fait » ou que cela devient, « c'est pour marquer la relation d'origine et qu'auparavant cela n'était pas ». — « Puis donc que dans la création il n'y a pas de mouvement », il n'y a pas de succession, et « c'est tout ensemble que la chose se crée et est créée ».

L'*ad quartum* est fort intéressant. Nous y voyons le cas qu'il faut faire de cette fameuse objection, appuyée sur la prétendue distance infinie qui existerait entre le néant et l'être. C'est une pure chimère. Saint Thomas nous dit que « l'objection procède d'une imagination fausse, comme s'il existait un milieu ou un espace infini entre l'être et le néant; ce qui est manifestement faux »; car le néant n'étant rien, il ne peut rien exister entre lui et l'être. « Cette fausse imagination provient de ce que la création est signifiée comme une sorte de mutation entre deux extrêmes ». Mais, en réalité, il n'en est rien. La création n'est pas une mutation; et il n'y a pas pour elle de terme initial ou de point de départ.

Bon nombre de philosophes incroyants se sont trop grossièrement trompés au sujet de la nature ou de la possibilité de la création, pour que nous résistions au plaisir de montrer la vérité vengée par un homme qui ne s'exprimait pas au nom de la foi, mais au nom du simple bon sens quand il écrivait les lignes qu'on va lire. Elles sont de Jules Simon, dans son livre de la *Religion naturelle*, page 96.

« Quand je dis : Dieu a créé le monde, cela veut dire : Dieu a produit le monde, et il l'a produit en dehors de lui-même. Cette affirmation et cette négation sont l'une et l'autre de la plus

incontestable clarté. — Le mot de *création* implique quelque chose de plus. Il signifie que quand Dieu a produit le monde en dehors de lui-même, il n'existait rien en dehors de Dieu, ni substance, ni phénomène. Est-ce que cette troisième idée n'est pas aussi claire que les deux autres? — Ainsi donc, sous le mot de *création* sont renfermées trois idées parfaitement intelligibles, si intelligibles que toutes trois provoquent des négations très explicites et dans lesquelles ne se rencontre pas la moindre cause d'obscurité. Que vient-on nous parler de doctrine insignifiante? Il n'y en a pas de plus pleine de sens. Certes, quand j'affirme la création, je sais fort bien ce que j'affirme et ce que je nie. Qu'y a-t-il donc de réellement incompréhensible sous ce mot de création? Une seule chose, mais capitale. Je comprends que Dieu est la cause du monde; je comprends que Dieu a produit le monde hors de lui; et je comprends enfin qu'avant la production du monde il n'existait rien en dehors de Dieu. Mais je ne comprends pas comment Dieu a pu produire le monde dans ces conditions. Maintenant, la prétention des panthéistes apparaît dans toute sa nudité : ils veulent savoir comment Dieu a produit le monde. Nous aurons beau leur dire dans quelles conditions il l'a produit : si nous ne pénétrons le secret même de sa puissance créatrice, ils nous accuseront de ne pas nous entendre nous-mêmes, et de mettre des mots à la place des idées. La vérité est que loin de savoir le comment de la création, nous ne savons le comment de rien, pas même de la cause que nous sommes. Quelle est donc la cause, en nous ou en dehors de nous, dont nous puissions dire le comment? Notre ignorance est invincible, même quand il s'agit des causes secondes, même quand il s'agit de la cause que nous sommes. Que sera-ce quand il s'agit de Dieu? » — Mais, de ce que nous ne pouvons pas saisir le comment de la création, il ne s'ensuit aucunement que nous ne puissions en saisir les conditions, ou la nature, et en démontrer l'absolue nécessité.

Cette action qui consiste à produire tout l'être d'une chose, à ne rien présupposer, à n'avoir d'autre donnée du côté de la chose à produire, que le néant, que le rien, — cette action est

possible, puisqu'elle a eu lieu : *l'existence du monde, en effet, ne peut pas s'expliquer autrement.* Dès là que nous ne trouvons dans le monde que des êtres par participation, il faut, de toute nécessité, que tout y ait été créé par Dieu, c'est-à-dire que l'être de tout ce qui s'y trouve, et dans sa totalité, remonte à l'action créatrice de Dieu, comme à sa véritable cause. — Mais cette action créatrice de Dieu, qui consiste à produire tout l'être d'une chose, et qui, seule, explique l'existence du monde, — qu'est-elle dans la créature ? A toute action, du moins quand il s'agit d'une action aboutissant à un terme en dehors de l'agent, doit correspondre une passion. La création, considérée d'une façon passive, et en tant qu'elle est subjectée dans la créature, qu'est-elle ?

C'est la question que nous devons maintenant examiner et qui achèvera de nous faire pénétrer dans le concept si mystérieux et si lumineux de la création.

Article III.

Si la création est quelque chose dans la créature ?

Trois objections veulent prouver que « la création n'est pas quelque chose dans la créature ». — La première dit que « si la création, entendue au sens passif, est attribuée à la créature, la création prise au sens actif est attribuée au Créateur. Or, la création prise au sens actif, n'est pas quelque chose dans le Créateur ; sans quoi, il s'ensuivrait qu'il y a en Dieu quelque chose de temporel. Donc la création, entendue au sens passif, n'est pas quelque chose dans la créature ». — La seconde objection remarque qu' « il n'y a rien d'intermédiaire entre Dieu et la créature. Or, la création est conçue comme étant au milieu entre Dieu et la créature. Il est évident, en effet, qu'elle n'est pas le Créateur, puisqu'elle n'est pas éternelle. Elle n'est pas non plus une créature, parce qu'il y aurait la même raison d'affirmer à son sujet une autre création, et ainsi de suite à l'infini ». Elle est donc au milieu entre Dieu et la créature. Et puisqu'il n'y a

pas d'être réel entre la créature et Dieu, « il s'ensuit que la création n'est pas quelque chose » ; elle n'est rien. — La troisième objection dit : « Si la création est quelque chose qui soit distinct de la substance créée, il faut qu'elle soit un accident de cette substance. Et puisque tout accident est dans un sujet, il faut que la chose créée soit le sujet de la création. Ce sera donc la même chose qui sera sujet et terme de la création. Or, cela même n'est pas possible; car le sujet est antérieur à l'accident et le conserve dans l'être; tandis que le terme est postérieur à l'action et à la passion dont il est le terme, et dès qu'il existe, l'action et la passion cessent. Il s'ensuit que la création n'est pas une réalité » ; elle n'est pas quelque chose de réel ; ce n'est qu'un être de raison.

L'argument *sed contra* est tout philosophique. Il remarque que « c'est quelque chose de plus grand pour une chose d'être faite selon toute sa substance, que d'être faite selon sa forme substantielle ou accidentelle. Or, la génération pure et simple ou la génération relative, selon lesquelles une chose est faite quant à sa forme substantielle ou quant à sa forme accidentelle, sont quelque chose dans l'être qui est engendré. A combien plus forte raison, la création, selon laquelle une chose est faite quant à toute sa substance, devra être quelque chose dans l'être créé ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par poser sa conclusion : « La création », à la prendre dans le sens passif, « est quelque chose dans la créature ». Ce n'est pas un être de raison ; c'est un être réel. Et parmi les réalités, ce n'est pas une substance, c'est un accident ; et parmi les accidents, ce n'est pas dans la catégorie quantité ou qualité que nous la placerons, « mais seulement dans la » catégorie « relation ». « C'est qu'en effet, prouve saint Thomas, dans la création il n'y a ni mouvement, ni mutation. Partout, en effet, où l'on a mouvement et mutation, ce qui est produit de la sorte est produit d'un quelque chose préexistant. Or, si cela peut être quand il s'agit de la production des êtres particuliers, ce n'est plus possible dans la production de tout l'être émanant de la cause universelle de tous les êtres qui est Dieu. Il s'ensuit que Dieu, quand Il crée, produit les choses sans mouvement. Mais si, dans l'action et la pas-

sion, vous enlevez le mouvement, il ne reste plus que la relation, ainsi qu'il a été dit (à l'ad 2um de l'article précédent). Il demeure donc que la création, dans la créature, n'est qu'une certaine relation au Créateur comme au Principe de son être ; de même que dans la passion qui suppose le mouvement est impliquée la relation au principe du mouvement ». La filiation, par exemple, qui est le terme de la génération substantielle parmi les vivants, dit un rapport au principe qui est l'auteur de la génération et qui, pour ce motif, est appelé père. De même, la création dit un rapport au Principe qui est l'auteur de tout l'être et que nous appelons le Créateur. Ce rapport sera la dépendance de tout l'être créé conçu comme sortant des mains du Créateur. — Le point précis de toute la doctrine actuelle sur la création est en ceci, que la création est la production de tout l'être, tandis que les autres actions ne se terminent qu'à un principe d'être. Elles présupposent donc un sujet qui passe d'un contraire à un autre contraire ou d'une privation à une forme substantielle. Dans la création, nous n'avons ni sujet, ni point de départ; il ne nous reste que le résultat ; savoir : tout l'être produit. Ici donc, nous n'avons pas à nous demander d'*où* vient l'effet, ni *comment* il a été produit; mais, seulement, *parce qu'il est*, alors qu'il n'était pas, nous avons à nous demander *de qui* ou *par qui* il est. Pas de cause matérielle, pas de *processus* conduisant cette matière d'un état à un autre état, d'une forme à une autre forme, ou de la privation de toute forme à telle forme substantielle ; mais, simplement, cause efficiente. Et voilà pourquoi une telle action n'entraîne, pour ce qui lui correspond du côté de la passion, qu'une simple relation.

L'*ad primum* fait remarquer que « la création, prise au sens actif, signifie l'action divine qui est l'essence même de Dieu avec relation à la créature ». Il y a donc aussi, en Dieu, une certaine relation qui suit à la création. « Mais cette relation, en Dieu, n'est pas réelle; elle est seulement de raison. Au contraire, la relation de la créature à Dieu est une relation réelle, ainsi qu'il a été dit plus haut, quand il s'est agi des noms divins » [Cf. ce que nous avons dit là-dessus, à la question 13, art. 7].

L'*ad secundum* accorde que « parce que la création est signifiée comme une mutation, ainsi qu'il a été dit (à l'*ad 2um* de l'article précédent), et que la mutation est quelque chose qui, d'une certaine manière, occupe le milieu entre le moteur et le mobile, à cause de cela, la création aussi est signifiée comme occupant le milieu entre le Créateur et la créature ». Mais, en réalité, il n'en est pas ainsi; car nous savons que la création n'est pas une mutation. En réalité donc, il n'y a rien d'intermédiaire entre la créature et le Créateur. « La création, prise au sens passif, est dans la créature et elle est elle-même quelque chose de créé. Non pas toutefois » qu'il s'ensuive, comme le voulait l'objection, « qu'il faille une autre création pour la créer. Les relations, en effet, selon tout ce qu'elles sont, disant rapport à une chose, n'ont pas besoin d'une autre relation qui les réfère; elles se réfèrent par elles-mêmes, ainsi qu'il a été dit plus haut, quand il s'est agi de l'égalité des Personnes » divines (q. 42, art. 1, *ad 4um*). La création étant donc, au sens où nous en parlons maintenant, une relation, la relation de la créature au Créateur, il n'y a pas besoin d'une autre création pour expliquer son être; elle est elle-même cette explication.

L'*ad tertium* distingue de nouveau, au sujet de la création, entre ce qui est la réalité et notre manière de concevoir ou de parler. « La création, selon qu'elle est signifiée par mode de mutation, aura la créature pour terme. Mais, selon qu'en vérité elle est une relation, la créature est son sujet; et elle lui est antérieure dans l'être, comme le sujet est antérieur à l'accident. — Cependant, la création a une certaine raison de priorité du côté de l'objet auquel elle se réfère et qui est le principe de la créature. — Mais il ne suit pas de là », comme le voulait l'objection, « que la créature soit dans le fait d'*être créée*, pendant tout le temps qu'elle est; parce que la création dit le rapport de la créature au Créateur, en connotant la nouveauté ou le fait de commencer d'être ». Ce n'est donc qu'au premier instant où elle commence d'être, en sortant des mains du Créateur, que la créature est dite être créée. Après, et tout le temps qu'elle sera, elle continuera d'être créature, mais elle ne sera plus, si l'on peut ainsi dire, sous l'acte créateur, ni considérée, par conséquent,

comme terminant actuellement cet acte-là. Et l'on voit par là qu'il n'y a aucun inconvénient à considérer la créature comme terme de la création, selon notre manière de concevoir et de parler, bien qu'en réalité elle en soit plutôt le sujet. — Cajétan fait remarquer, avec raison, qu'il est manifeste, après cette réponse de saint Thomas, qne, pour le saint Docteur, la création, prise au sens passif, ne s'identifie pas à l'être ou à la substance de la créature, mais qu'elle est un accident qui s'y surajoute et qui appartient à la catégorie ou au prédicament *relation*.

La création, prise au sens passif et en tant que subjectée dans la créature, est une relation. Cette relation est fondée sur une action qui n'est autre que l'action créatrice. Et comme il est essentiel à cette action créatrice de ne rien présupposer : ni substance qu'elle conduirait en un autre lieu, ou dont elle modifierait la quantité ou qu'elle revêtirait d'une nouvelle qualité; ni partie de substance et élément potentiel qu'elle ferait passer d'une forme substantielle à une autre forme substantielle, — il s'ensuit que la création n'est pas un mouvement ni une mutation que nous puissions, par voie de réduction, rattacher à telle ou telle catégorie d'être — soit substance, soit quantité, soit qualité, soit lieu déterminé; — mais simplement une *action*, se confondant, en Dieu, avec son essence; et une *passion*, n'étant autre, pour la créature, que l'actuation de tout son être : d'où résulte et sur quoi se fonde ce rapport, cette relation, de raison seulement en Dieu, que Dieu est le Créateur de la créature, et réelle dans la créature, que la créature est de Dieu. [Cf. dans le Commentaire de saint Thomas, sur le IIIe livre des *Physiques*, les leç. 2, 3 et 4.]

Après avoir traité de la création en elle-même, soit active, soit passive, nous devons examiner maintenant le sujet de la création. — Et d'abord, le sujet de la création passive (art. 4); puis, si l'on peut ainsi dire, le sujet de la création active (art. 5-8). — D'abord, le sujet de la création passive.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si d'être créé est le propre des êtres composés et des êtres qui subsistent?

Trois objections veulent prouver que d' « être créé n'est pas le propre des êtres composés et des êtres qui subsistent ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans le livre *des Causes* (prop. 4), que *la première des choses créées est l'être*. Or, l'être des choses créées n'est pas subsistant » ; il n'y a que l'être de Dieu qui soit subsistant. « Il s'ensuit que la création n'est pas le propre de ce qui subsiste et de ce qui est composé ». — La seconde objection rappelle que « ce qui est créé est tiré du néant. Or, les êtres composés ne viennent pas du néant ; ils sont la résultante des parties qui les composent. Donc, il ne convient pas aux êtres composés d'être créés ». — La troisième objection arguë de l'ordre même des diverses productions. Il faut dire que « l'effet propre de la première émanation est ce qu'on devra présupposer dans la seconde ; c'est ainsi que les choses naturelles, produites par la génération naturelle » ou par l'action de la nature, « sont présupposées dans l'action qui a l'art pour principe » : l'homme d'art, en effet, travaille sur les données que lui fournit la nature. « Puis donc que la matière » première « est présupposée dans les productions qui ont la nature pour principe, il semble bien que l'effet propre de la création sera la matière » première « et non pas les êtres composés » où se trouvent réunies la matière et la forme.

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « la Genèse dit, dans son premier chapitre (v. 1) : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*. Or, il est manifeste que le ciel et la terre sont des choses composées et qui subsistent. Donc, c'est bien à ces choses-là que la création, proprement, se termine ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la notion qui, pour nous, s'attache au fait d'être créé. « Ainsi qu'il a été dit (art. 2, *ad 2um*), être créé, c'est en quelque sorte »

devenir ou « être fait ». Ce qui se crée se fait. « Or, pour une chose, se faire, c'est tendre à son être ». Il est clair, en effet, qu'on fait une chose pour qu'elle soit ; on la fait pour qu'elle ait l'être. Son être est donc la raison de son effectuation. « Il suit de là qu'à proprement parler le fait de se faire, d'être fait ou d'être créé, convient à ce qui a l'être. Et ceci ne convient proprement qu'aux choses qui subsistent », qui sont en elles-mêmes, distinctes, dans le fait d'exister, de tout ce qui n'est pas elles : « soit qu'il s'agisse d'êtres simples, comme sont les substances séparées », qui sont des formes pures, sans aucun mélange de matière ; « soit qu'il s'agisse d'êtres composés, comme sont les substances matérielles. C'est qu'en effet, cela seul doit, à proprement parler, être dit *être*, qui a l'être ; et ceci est le propre des êtres qui subsistent dans leur être », qui, dans le fait d'exister, sont distincts de tout ce qui n'est pas eux, ayant un être à eux, sans que rien autre participe à cet être. « Quant aux formes et aux accidents, ou autres choses de ce genre, on ne les dit pas être, comme si ces choses-là étaient elles-mêmes, mais parce que, en raison d'elles, quelque chose est ; c'est ainsi que la blancheur est dite être, parce que, en raison d'elle, le sujet où elle se trouve est dit blanc. C'est ce qui a fait dire à Aristote (au VIIe livre des *Métaphysiques*, de s. Th., leç. 1 ; Did., liv. VI, ch. 1, n. 3), que l'accident est plutôt d'être qu'être », c'est-à-dire n'est pas lui-même un quelque chose qui se tienne dans l'être ou parmi les êtres qui sont, mais seulement un quelque chose qui fait que tels ou tels êtres sont : l'accident n'est pas un être qui soit ; il est plutôt quelque chose de l'être qui est. « De même donc que les accidents, et les formes, et toutes choses de ce genre, qui ne subsistent pas », qui n'ont pas un être qui leur appartienne en propre, « sont dites plutôt *coexister* qu'*exister ;* de même elles doivent plutôt être dites *concréées* que *créées*. Et ce qui, à proprement parler, doit être dit créé, ce sont les choses qui subsistent. »

L'*ad primum* explique le sens de la proposition empruntée au livre des *Causes*. « Quand nous disons que *la première des choses créées est l'être*, le mot *être* n'est pas pour marquer le sujet de la création ; il indique simplement la raison propre qui fait

qu'une chose est dite créée. C'est, en effet, parce qu'elle est être » ou de l'être, « et non pas parce qu'elle est *cet être*, qu'une chose est dite créée; puisque, nous l'avons dit(art. 1), la création est l'émanation de tout l'être par rapport à l'Être universel », à l'Être qui est la source universelle de tout l'être. « Et c'est un peu, remarque saint Thomas, comme si l'on disait que la première chose visible est la couleur, bien que ce ne soit pas, à proprement parler, la couleur qui est vue, mais l'objet coloré ».

L'*ad secundum* fait observer que « la création », appliquée aux choses composées, « ne signifie pas la constitution de ces composés à l'aide de principes préexistants », comme semblait l'entendre grossièrement l'objection. « Mais le composé est dit être créé *en ce sens » que tout ce qui entre dans la composition de son être est simultanément appelé à l'être*, ou, comme dit saint Thomas, et c'est le même sens, « qu'il est appelé à l'être, simultanément avec tous ses principes ».

L'*ad tertium* dit que « la raison » donnée par l'objection « ne prouve pas que la matière seule soit créée, mais que la matière ne peut être que par voie de création. La création, en effet, n'est pas que la production de la matière; elle est la production de tout l'être »; et c'est là ce qui la distingue des autres productions où l'être n'est pas produit dans sa totalité, mais seulement quant à tel principe qui le fait être tel ou tel, ou ceci ou cela.

C'est à ce qui subsiste, et non pas à ce qui n'entre dans un être qu'à titre de principe, qu'il convient proprement d'être créé, parce que c'est à cela qu'il convient, proprement, d'être. Quant aux principes d'être, qui ne sont pas eux-mêmes, mais qui sont plutôt ce par quoi les êtres qui subsistent sont, et sont tels, ou ceci ou cela, on ne les dira pas créés, mais seulement concréés. — Retenons cette doctrine, car elle sera plus tard d'une importance extrême dans les questions de la grâce et de la causalité des sacrements. — Après le sujet de la création passive, vient le sujet, si l'on peut ainsi dire, de la création active. Nous savons ce que c'est que créer, et à quoi, proprement, il convient d'être créé. A qui convient-il, proprement, de créer? Et, premiè-

rement, est-ce à Dieu seul qu'il convient de créer (art. 5)? Secondement, est-ce à telle ou telle Personne en Dieu, ou à la Trinité tout entière (art. 6)? Troisièmement, si c'est à la Trinité tout entière, a-t-elle laissé une trace d'elle-même dans ses œuvres (art. 7)? Quatrièmement, l'action créatrice de Dieu se trouve-t-elle mêlée aux transformations naturelles ou artificielles (art. 8)? — Et d'abord, si c'est à Dieu seul qu'il appartient de créer?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

S'il n'appartient qu'à Dieu de créer?

Ici vient la question relative aux fameux éons des écoles gnostiques admettant que Dieu avait créé un premier être, qui ensuite en avait créé un second, et ainsi toujours, selon une série plus ou moins graduée et plus ou moins prolongée (cf. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, pp. 187 et suiv.). Nous aurons à examiner aussi la question, plus délicate, de la création réservée à Dieu comme à l'auteur principal, mais attribuée à la créature par mode de cause instrumentale.

Trois objections veulent prouver qu'« il n'appartient pas qu'à Dieu de créer ». — La première, fort intéressante, cite une parole d'« Aristote » (au quatrième livre des *Météores*, ch. III, n. 1; et au livre II de *l'Ame*, ch. IV, n. 2; de S. Th., leç. 7) disant que « le propre de l'être parfait est de pouvoir produire un semblable à soi. Or, les créatures immatérielles sont plus parfaites que les créatures matérielles; et pourtant celles-ci produisent des êtres qui leur sont semblables : c'est ainsi que le feu produit le feu et que l'homme engendre l'homme. Il s'ensuit que la substance immatérielle pourra produire une substance qui lui sera semblable. Mais une substance immatérielle ne peut être produite que par voie de création, puisqu'il n'y a pas en elle de matière », qui est le sujet de toutes les transformations et « de laquelle on tire l'être nouveau. Par conséquent, il y a des créatures qui peuvent créer ». — La seconde objection, très intéressante

aussi, est que « plus il y a de résistance du côté de la chose à produire, plus il faut de puissance dans la cause qui agit. Or, une chose contraire est plus difficile à vaincre que le néant ou le rien. Il s'ensuit qu'il faut plus de vertu pour faire d'un contraire un autre contraire, — ce que pourtant la créature peut faire, — que pour faire quelque chose de rien. Donc, à plus forteraison la créature peut-elle ceci », c'est-à-dire créer. — La troisième objection insiste et remarque que « la vertu de la cause qui agit se mesure à la grandeur de la chose qu'elle produit. Or, l'être créé est quelque chose de fini, ainsi qu'il a été dit plus haut, quand il s'est agi de l'infinité de Dieu (q. 7, art. 2 et suiv.). Par conséquent, une vertu finie suffira à le produire. Et puisque d'avoir une vertu finie n'est pas contre l'essence de la créature, il s'ensuit qu'il n'est pas impossible que la créature crée ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « saint Augustin dit, dans son troisième livre *de la Trinité* (ch. VIII), que ni les bons, ni les mauvais anges ne peuvent créer quelque chose que ce soit. Combien moins donc les autres créatures ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu'à un certain point de vue, la question actuelle ne peut pas faire de doute; et que « d'après ce qui a été dit (art. 1; et q. 44, art. 1, 2), il apparaît assez manifestement, au premier aspect, que la création ne peut être l'*action propre* que de Dieu. C'est que les effets » transcendants et « tout à fait universels, doivent se ramener à des causes également universelles et transcendantes. Or, parmi tous les effets, le plus universel est l'être. Il faut donc qu'il soit l'effet propre de la première et de la plus universelle des causes, qui est Dieu. Aussi bien est-il dit, dans le livre des *Causes*, que nulle créature, ni l'ange, ni l'âme ne donnent l'être, si ce n'est en tant qu'ils agissent sous l'influx et comme par la vertu de la Première Cause. Puis donc que produire l'être » en tant qu'être, « d'une façon absolue, et non pas en tant qu'il est *tel* ou qu'il est *cet être*, est l'acte même de la création, il s'ensuit manifestement qu'à titre d'action propre la création ne peut convenir qu'à Dieu ».

« Mais ce qui est l'action propre d'un agent est quelquefois participé par un autre; non pas que celui-ci l'accomplisse par sa

vertu propre, mais d'une façon instrumentale, en tant qu'il agit par la vertu du premier. C'est ainsi que l'air, par la vertu du feu, peut participer la propriété de chauffer et de brûler. — A cause de cela, quelques auteurs ont pensé que tout en attribuant la création, à titre d'action propre, à la Cause première et universelle, cependant certains êtres, parmi les causes inférieures, en tant qu'ils agissent sous la vertu de la première Cause, pouvaient créer. Ainsi, Avicenne (dans sa *Métaphysique*, tr. IX, ch. IV) a posé que la première substance séparée, créée par Dieu, avait créé la seconde et la substance de l'orbe céleste, ainsi que son âme » [Pour Avicenne, le ciel était un être vivant composé d'un corps et d'une âme]; « et que la substance de l'orbe céleste créait la matière des corps inférieurs » ou sublunaires. Ce sentiment d'Avicenne était repoussé par tous les docteurs catholiques. Saint Thomas, en effet, n'hésite pas à lui infliger la note d'hérésie, parce qu'il est directement contraire au témoignage de l'Écriture dans le premier chapitre de la *Genèse* et qu'il favorise l'idolâtrie. [Cf. le Commentaire sur le livre des *Sentences*, liv. II, dist. I, q. I, art. 3; et livre IV, dist. 5, q. I, art. 3, q^la^ 3]. Mais si le fait de cette création déléguée était tenu par tous comme hérétique, *la possibilité* d'une telle création, par voie de causalité instrumentale, était admise par plusieurs. « Le Maître des *Sentences*, rappelle ici même saint Thomas, s'en tenant à ce mode de création instrumentale, dit, à la dist. 5 du quatrième livre, que Dieu peut communiquer à la créature la puissance de créer, en telle manière qu'elle crée, non par voie d'autorité, mais à titre d'instrument ». Dans son Commentaire sur les *Sentences*, saint Thomas, tout en citant ce sentiment de Pierre Lombard, citait aussi le sentiment contraire, savoir que non seulement Dieu n'avait pas communiqué à une créature le pouvoir de créer, comme le voulait Avicenne, mais qu'il n'était même pas possible que cette communication fût faite; et il notait que ce second sentiment était le plus communément reçu. Il s'appliquait cependant à justifier l'un et l'autre, faisant remarquer qu'il faudrait soutenir l'impossibilité, si l'on prétendait qu'une créature pût créer sans présupposer l'action de la première Cause; mais qu'il ne répugnait pas d'admettre que la créature pût créer, si l'on

voulait simplement dire que sous l'action de Dieu elle pouvait produire quelque chose sans rien présupposer du côté de la chose à produire. Cette explication qu'il avait donnée très formellement dans le commentaire du deuxième livre, dist. I, q. I, art. 3, il la donnait encore, mais déjà comme à contre-cœur dans le commentaire du quatrième livre, dist. 5, q. I, art. 3, q^la 3. Dès la *Somme contre les Gentils*, liv. II, ch. XX, XXI, et dans tous ses autres ouvrages, il n'y en a plus trace. Dans le *de Potentia*, q. 3, art. 4, après avoir signalé le sentiment du Maître des *Sentences*, il fait remarquer qu' « à y regarder avec soin, ce sentiment ne peut pas se soutenir ». Ici, dans la *Somme théologique*, il est encore plus formel, et il déclare purement et simplement que « la chose est impossible : *hoc esse non potest* ».

La raison qu'il donne de cette impossibilité doit être retenue soigneusement; car elle est d'une importance extrême, non seulement pour la question actuelle, mais pour bien préciser la vraie nature de la cause instrumentale. « La cause seconde instrumentale, nous dit-il, ne participe l'action de la cause supérieure qu'en tant que par un quelque chose propre à elle, elle coopère d'une façon dispositive à l'effet de l'agent principal »; c'est-à-dire qu'elle exerce, sur un sujet donné, une action proportionnée à sa vertu propre et de nature à préparer l'introduction de la forme ultime que l'agent principal se propose. « Si donc vous supposez qu'elle n'agit pas, qu'elle ne produit rien, *en vertu de sa forme propre*, c'est en vain qu'on la prendrait pour agir »; elle n'aurait plus la raison d'instrument. Et ce qui prouve bien que l'instrument fait quelque chose en vertu de sa forme propre et quelque chose de nature à préparer l'introduction de la forme ultime voulue par l'agent principal, c'est que, suivant les divers effets que nous voulons produire, nous choisissons des instruments divers; nous ne prendrons évidemment pas un pinceau, mais une scie ou une varlope, quand nous voudrons faire un travail de menuiserie. C'est ce que saint Thomas remarque lui-même : « Si l'instrument ne produisait rien en vertu de sa forme propre, il ne serait point nécessaire d'utiliser des instruments déterminés suivant la nature de l'œuvre qu'on veut réaliser. Nous voyons, en effet, que la hache en coupant le bois, ce qu'elle

fait en vertu de sa forme propre, travaille à amener la forme banc, par exemple, qui est l'effet propre de l'ouvrier, agent principal ». Donc, partout où il y a instrument, il faut qu'il y ait action propre de la cause seconde, sur laquelle action propre se greffe l'action ou la vertu de l'agent principal, de telle sorte que des deux vertus et des deux actions fondues ensemble ou en une seule, résulte l'effet ultime voulu par l'agent principal.

Pouvons-nous, relativement à cet effet que nous appelons l'*être* en tant que tel, et qui est l'effet propre de la création, trouver un quelque chose où la vertu propre de l'agent second puisse s'exercer ? Non, puisque l'être est à la base de tout, antérieur à tout et ne supposant absolument rien. Ce n'est pas comme pour l'introduction d'une forme où nous avons une matière, sur laquelle matière la forme seconde pourra agir et, par son action, préparer les voies à l'introduction de la forme ultime. Dans la création, il n'en va pas de même. Ici, il n'y a rien, rien, absolument rien; par conséquent, impossible que l'action propre de la créature s'exerce; et, par conséquent encore, impossible qu'une créature quelconque ait jamais, relativement à un tel effet, la raison d'instrument. Il n'y a que Dieu, et Dieu seul, dans le sens le plus absolu et le plus exclusif du mot, qui puisse jamais créer. « Ce qui est l'effet propre de Dieu dans son action créatrice, nous dit saint Thomas, est ce qui est présupposé absolument à tout le reste, savoir l'être au sens absolu. Il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir d'opération préalable destinée à préparer d'une façon dispositive et instrumentale un tel effet, la création ne présupposant rien qui puisse être disposé par l'action d'une cause instrumentale. Et donc il est impossible qu'il convienne à une créature de créer, soit par sa vertu propre, soit à titre d'instrument et par voie de ministère ». La conclusion de saint Thomas est, ici, absolue. Il n'a plus la moindre hésitation sur cette question; et la raison qu'il en a apportée, est pour lui si forte, si démonstrative, qu'il ne sent aucunement le besoin de l'appuyer d'autres raisons. Il ajoutera simplement, pour mieux montrer ce qu'a de tout à fait impossible l'opinion de ceux qui voulaient accorder à certains être corporels le pouvoir de créer, — et nous avons vu que c'était le sentiment d'Avicenne, — que « c'est

encore plus impossible, en quelque sorte, de parler de création, au sens actif, pour les êtres corporels, attendu que tout corps, dans son action, procède par voie de contact et de mouvement; d'où il suit qu'il devra présupposer à son action quelque chose qui puisse être touché et mû; et cela même est contraire à la raison de création ».

L'*ad primum* mérite toute notre attention. Il touche à de nombreuses questions, aussi délicates qu'importantes, de philosophie et de théologie. Saint Thomas commence par y expliquer la parole d'Aristote, donnant comme signe de la perfection le fait de pouvoir produire un semblable à soi. « Un être parfait, qui participe une nature donnée, fait un semblable à soi, non pas qu'il produise, d'une façon absolue, la nature qui est la sienne, mais parce qu'il l'applique à quelque chose. C'est ainsi que tel homme, pris individuellement, ne sera pas cause de la nature humaine prise d'une façon absolue; il s'ensuivrait, en effet, qu'il serait cause de lui-même », puisque lui-même est homme; « mais il est cause que la nature humaine soit en cet autre individu humain qu'il engendre; d'où il suit qu'il présupposera, dans son action, une matière déterminée qui fait que tel individu humain se distingue des autres individus de même nature. Or, de même que tel homme, pris individuellement, participe la nature humaine, de même, tout être créé, quel qu'il soit, participe, si l'on peut ainsi dire, la nature d'être; car il n'y a absolument que Dieu qui soit son être » ou l'Être même, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art. 4). Il s'ensuit qu'aucun être créé ne peut produire l'être » tout court ou « d'une façon absolue, si ce n'est en tant qu'il cause l'être » ou qu'il fait que l'être est « en *cet être* » déterminé; « et donc il faudra présupposer ce par quoi un être est *cet être*, à l'action par laquelle un être créé fait un semblable à soi ».

« Or, dans les substances immatérielles, nous ne pouvons pas présupposer un quelque chose qui les fasse *ces êtres* » déterminés; « car elles sont individuées par leur forme, qui est en même temps ce par quoi elles ont l'être; elles sont, en effet, des formes subsistantes ». Ce n'est pas comme pour les êtres matériels, où nous avons deux principes distincts : l'un par quoi ils ont

l'être, et c'est la forme; l'autre, par quoi ils sont individués : c'est la matière. Pour les formes séparées, comme les anges, nous n'avons qu'un seul principe qui les individue et qui les actue tout ensemble, puisqu'elles sont des formes pures. Et, « par conséquent, une substance immatérielle ne peut pas produire une autre substance immatérielle semblable à elle, en ce qui est de son être substantiel »; elle ne le peut pas, puisqu'elle ne peut pas produire l'être d'une façon absolue, et que dans la substance immatérielle, il n'est pas un principe d'individuation, pour l'être, distinct du principe qui fait être. C'est la forme qui fait être, et qui individue, tout ensemble. Non pas que la forme elle-même ne reçoive l'être ; elle le reçoit, car elle n'est pas l'être ; mais elle le reçoit pour elle seule et en elle seule, et elle ne le communique pas à un autre principe consubstantiel, comme les formes matérielles. Tout ce que peut faire une substance immatérielle, par rapport à une autre substance immatérielle, au point de vue de la similitude, « c'est seulement en ce qui touche à quelque perfection surajoutée, comme si nous disons que l'ange supérieur illumine l'inférieur, ainsi que s'en explique saint Denys », dans sa *Hiérarchie céleste*, ch. VIII. « Et c'est en ce sens aussi que nous devons entendre la paternité parmi les esprits célestes, dont il est parlé par saint Paul dans son Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 15) : *De Lui tire son nom toute paternité au ciel et sur la terre.* — Il suit encore de là manifestement qu'aucun être ne peut causer quoi que ce soit, s'il ne présuppose quelque chose à son action; et cela même répugne à la raison de création ». On remarquera l'insistance que met ici saint Thomas à montrer que toute action de la créature ne peut s'exercer que sur un sujet donné : c'est, en effet, la raison foncière et démonstrative qui rend impossible toute coopération de la créature à l'acte créateur.

L'*ad secundum* explique en quel sens il est vrai que le contraire sous lequel se trouve déjà une matière donnée résiste à l'agent qui veut introduire une nouvelle forme ; et comment, la chose ainsi entendue, le néant est, de tout, ce qui offre le plus de résistance. Remarquons, tout d'abord, que le contraire d'où part l'action n'entre pas dans la constitution de l'être nouveau ;

« ce n'est qu'accidentellement que le premier contraire est dit être ce dont le nouveau est fait, ainsi qu'on le voit au premier livre des *Physiques* (ch. VII, n. 13; de S. Th., leç. 13). Ce qui entre de soi dans la constitution de l'être nouveau, c'est la matière ou le sujet. Or, la matière, ou le sujet, est dite précisément être en puissance », par rapport à la forme nouvelle, — avant l'action de l'agent. « La forme contraire », qui déjà occupe la matière, « sera donc dite résister à l'agent, en tant qu'elle est un obstacle empêchant l'agent d'introduire la forme nouvelle qu'il a en vue; comme, par exemple, le feu qui veut amener la matière de l'eau à être ce qu'il est lui-même, se trouve empêché par la forme et les dispositions contraires qui lient, en quelque sorte, la puissance de la matière et s'opposent à ce qu'elle reçoive le nouvel acte » ou la nouvelle forme. C'est dire que toute la résistance vient de ce que la puissance de la matière se trouve liée. Par conséquent, « plus cette puissance sera liée, plus il faudra de vertu dans l'agent pour amener la matière à son acte. Combien donc ne faudra-t-il pas que la vertu de l'agent soit plus grande, s'il ne préexiste aucune puissance ». Or, c'est le cas dans la création, où rien ne préexiste, non pas même cette puissance radicale que nous appelons la matière première. « Il s'ensuit qu'il faudra une vertu bien plus grande, pour faire quelque chose de rien, que pour le faire de son contraire ».

L'*ad tertium* observe que « la vertu du principe qui agit ne se mesure pas seulement à la substance de la chose produite; elle se mesure encore à la manière de la produire : c'est ainsi qu'un foyer plus intense, non seulement chauffera davantage, mais aussi plus vite. Bien donc que produire un effet fini n'accuse pas une puissance infinie, cependant le produire de rien », ou le créer, « accuse une puissance infinie ». Et cela résulte de la doctrine déjà exposée (à la réponse précédente). Si, en effet, il est requis une vertu d'autant plus grande, en celui qui agit, que la puissance est plus éloignée de l'acte » à introduire, « il faudra que la vertu de Celui qui agit sans présupposer aucune puissance, et c'est le cas du Principe qui crée, soit infinie; car il n'y a aucune proportion entre n'avoir pas de » matière ou de « puissance, et avoir une certaine puissance » ou une certaine

matière, un certain sujet, « que présuppose toujours la vertu de l'agent naturel ; c'est comme entre l'être et le non-être », où ne se trouve, évidemment, aucune proportion. « Puis donc qu'aucune créature n'a une puissance purement et simplement infinie, pas plus que son être n'est d'ailleurs infini, ainsi qu'il a été prouvé plus haut (q. 7, art. 2), il reste qu'aucune créature ne peut créer ».

Nous avons dit, avec saint Thomas, au corps de l'article, que la production de l'être, en tant qu'être, ou d'une façon absolue, était l'action propre de Dieu, tandis que l'action propre de la créature est de produire seulement la raison de *tel* ou de *tel*, en l'être nouveau qui vient à l'être par son action. Il est très vrai que chaque fois qu'un être nouveau est produit, il y a, en un sens, production d'être. Ce n'est pourtant pas, à chaque fois, une création, bien que l'action propre de Dieu se trouve jointe à l'action propre de la créature. C'est en tant qu'instrument de Dieu, que la créature, en produisant, par son action propre, tel être, produit, conséquemment, de l'être. Mais il ne s'ensuit pas qu'elle crée à titre de cause instrumentale. Dans ce cas, en effet, nous venons de le dire, il n'y a pas création. Pour qu'il y ait création, il faut qu'il y ait directement et de soi production de l'être, ou d'être, en tant qu'être, c'est-à-dire d'une façon absolue ; et ceci n'a lieu que lorsqu'il y a production de tout ce qui est dans un être donné. Si un être n'est pas produit selon tout ce qui est en lui, mais seulement quant à l'une de ses parties ou à l'un de ses principes, il y a bien production d'être, mais ce n'est pas directement et de soi ; c'est par voie de conséquence. Ce qui est produit directement et de soi, c'est la raison de *tel*, et non pas la raison d'*être*. La production directe de l'être en tant qu'être ou d'une façon absolue, qui constitue la création et l'action propre de Dieu, à l'exclusion de toute coopération de la part de la créature, c'est l'action qui a eu lieu au commencement, quand rien n'était, ou à chaque fois pour l'âme humaine. Mais en dehors de ce double cas, dans les autres productions d'être, qui ont lieu chaque fois qu'un être ou un mode d'être nouveau paraît dans le monde, il y a bien, de ce chef, action du premier Être, mais

ce n'est pas une action *totalement nouvelle* de sa part; c'est plutôt la continuation d'une première action, dans l'engrenage de laquelle entrent les causes secondes, et où elles trouvent la vertu instrumentale de produire *de l'être* en produisant *tel* être par leur vertu propre. Dans ce cas, les causes secondes coopèrent, d'une façon instrumentale, à la production de l'être, même en tant qu'être ou d'une façon absolue; mais il s'agit là d'une production d'être qui n'est qu'indirecte; il ne s'agit pas de cette production directe de l'être en tant qu'être, qui seule constitue la création. [Cf. sur cette coopération de la créature, produisant l'être sous l'action de Dieu, et à titre d'instrument, la *Somme contre les Gentils,* liv. III, ch. LXVI et LXVII; cf. aussi le commentaire de Cajétan, sur le présent article de la *Somme théologique,* n. 10].

Dieu seul est intervenu dans l'acte créateur. Aucune créature n'a été déléguée ou choisie par Lui pour le suppléer ou pour l'aider dans cet acte. C'est là une vérité de foi. Nous avons entendu saint Thomas nous dire que soutenir le contraire était une hérésie. Le premier verset de la Genèse, en effet, interprété par l'Église, ne laisse aucun doute là-dessus. On pourrait citer encore cet autre passage d'Isaïe, ch. XLIV, v. 24 : *C'est moi, le Seigneur, qui ai fait toutes choses : Moi seul, qui ai déployé les cieux, étendu la terre; qui était avec moi?* [Cf. le concile du Vatican, *Denzinger,* n. 1632, 1652]. — Non seulement Dieu n'a point pris de créature, à titre de cause instrumentale, pour l'aider dans l'acte créateur; mais il est essentiel à cet acte-là d'être exclusivement le propre de Dieu. Nulle créature ne peut être admise à y participer. — Cet acte de la création qui ne convient et ne peut convenir qu'à Dieu de la façon la plus absolue et la plus exclusive, comment lui convient-il? Serait-il le propre d'une Personne déterminée, du Père par exemple; ou bien faut-il dire qu'il convient à la Trinité tout entière?

Cette question va former l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si créer est le propre de l'une des Personnes ?

Trois objections veulent prouver que « créer est le propre de l'une des Personnes ». — La première observe que « ce qui est antérieur est cause de ce qui vient après ; et le parfait, cause de l'imparfait. Or, la procession des Personnes divines est antérieure à la procession des créatures ; elle est aussi plus parfaite, car les Personnes divines procèdent en parfaite similitude avec leur Principe, tandis que la similitude des créatures est imparfaite. Il s'ensuit que les processions des Personnes divines sont cause de la procession des choses. Et ainsi l'acte créateur est le propre de la Personne » en Dieu ; ce n'est pas un acte de nature. — La seconde objection rappelle que les Personnes divines ne se distinguent entre elles qu'en raison de leurs processions et de leurs relations. Par conséquent, tout ce qui est attribué distinctement aux Personnes divines leur convient en raison des processions et des relations personnelles. Or, la causalité des créatures est attribuée distinctement aux Personnes divines. C'est ainsi que dans le symbole de la foi » de Nicée, « on attribue au Père d'être le *Créateur de toutes choses visibles et invisibles;* de même on attribue au Fils que *toutes choses ont été faites par Lui;* et au Saint-Esprit d'être *Seigneur et vivificateur*. Il suit de là que la causalité des créatures convient aux Personnes en raison des processions et des relations ». — La troisième objection prévient la réponse qu'on pourrait faire à l'objection que nous venons de traduire : « Si l'on dit que la causalité de la créature est attribuée en raison de quelque attribut essentiel qui est approprié à l'une des Personnes, il ne semble pas que cette réponse suffise. C'est qu'en effet chacune des œuvres divines est causée par chacun des attributs essentiels, savoir la puissance, la bonté et la sagesse. Il s'ensuit qu'elle n'appartiendra pas à l'un de ces attributs plutôt qu'à l'autre. Et par conséquent tel mode déterminé de causalité ne devrait pas être attribué à l'une des Per

sonnes plutôt qu'à l'autre, s'il n'y avait une distinction, dans l'acte créateur, en raison des relations et des processions ».

L'argument *sed contra* est une parole de « saint Denys, au deuxième livre des *Noms Divins* » (de S. Th., leç. 1), qui « dit que *tout ce qui a été causé* est l'œuvre commune de toute la divinité ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler le concept vrai de la création. Il en inférera d'un trait, que la création convient à Dieu, non pas en raison des processions relatives, mais en raison de l'essence ; bien que — et ce sera la seconde conclusion — dans la manière dont Il crée, il y ait un certain ordre aux processions en Dieu.

La première conclusion se prouve ainsi : « Créer, au sens propre, c'est causer ou produire l'être des choses » ; c'est produire une chose selon tout son être ; c'est la produire, non pas seulement sous sa raison d'être *telle*, mais sous sa raison d'*être*, tout court. « Or, tout agent produit un semblable à soi. Nous pouvons donc, en considérant l'effet, voir un peu la nature de la cause ; c'est ainsi que la chaleur produite nous révèle le foyer d'où elle émane ». Puis donc que dans la création nous avons production d'*être*, « il s'ensuit que l'acte créateur convient à Dieu selon son être. Or, l'être divin n'est autre que l'essence, laquelle essence est commune aux trois Personnes. Par conséquent, l'acte créateur n'est pas le propre de l'une des Personnes ; il est commun à toute la Trinité ». Dans l'acte créateur, il y a production d'être. C'est donc à Dieu, en tant qu'Il est l'Être, que cet acte conviendra. Or, d'être l'Être n'est pas le propre de l'une des Personnes, mais convient essentiellement aux trois. Donc l'acte créateur convient à toute la Trinité et n'est pas le propre de l'une des Personnes.

« Cependant, ajoute saint Thomas, les Personnes divines, en raison de leur procession, ont une causalité dans la création des choses » ; dans la manière dont Dieu crée, il y a un certain ordre aux processions divines. « C'est qu'en effet, ainsi qu'il a été montré plus haut, quand il s'est agi de la science et de la volonté de Dieu (q. 14, art. 8 ; q. 19, art. 4), Dieu est cause des choses par son intelligence et par sa volonté ; comme il en est de l'ou-

vrier par rapport aux choses de l'art. Or, c'est par le verbe conçu dans son intelligence, et par l'amour de sa volonté portant sur une chose déterminée, que l'ouvrier réalise son œuvre. Pareillement, Dieu le Père a produit la créature par son Verbe, qui est le Fils; et par son Amour, qui est le Saint-Esprit. Il suit de là que les processions des Personnes sont la raison de la production des créatures, pour autant qu'elles incluent ces attributs essentiels qui sont la science et la volonté ».

L'*ad primum* fait remarquer que si l'objection n'a pas voulu dire autre chose que ce que nous venons de dire nous-mêmes, nous la concédons volontiers. « Les processions des Personnes divines sont causes de la création au sens qui a été dit ».

L'*ad secundum* explique comment, bien que la nature divine soit commune aux trois Personnes, nous pouvons néanmoins, sous divers aspects, attribuer diversement la causalité des créatures aux Personnes divines. « Il est très vrai que la nature divine est commune aux trois Personnes. Cependant », elle ne convient pas aux trois au même titre, « elle leur convient dans un certain ordre. C'est ainsi qu'elle convient » au Père, comme non-reçue; « au Fils, comme reçue du Père; au Saint-Esprit, comme reçue du Père et du Fils. De même pour la vertu créatrice », qui s'identifie, d'ailleurs, en réalité à la nature divine : « elle est commune aux trois Personnes; mais dans un certain ordre pourtant, car le Fils la tient du Père, et le Saint-Esprit, des deux. Aussi bien, nous attribuerons la création au Père, comme à Celui qui ne tient pas d'un autre la vertu de créer. Nous dirons du Fils qu'Il est Celui *par qui tout a été fait*, en tant qu'Il a la même vertu créatrice, mais comme la tenant d'un autre; et, de fait, cette préposition *par* a coutume de désigner la cause intermédiaire ou le principe qui a lui-même un principe. Quant à l'Esprit-Saint, qui tient la même vertu créatrice du Père et du Fils, nous lui attribuerons le gouvernement et la vivification de ce que le Père a créé par le Fils. — Nous pouvons aussi, ajoute saint Thomas pour répondre plus pleinement à l'objection, justifier les attributions spéciales marquées dans le Symbole, en nous appuyant sur la règle générale de l'appropriation qui a trait aux attributs essentiels. Nous avons dit, en effet, plus haut (q. 39,

art. 8), qu'au Père est appropriée la puissance; et parce que c'est surtout la puissance qui éclate dans l'acte créateur, nous attribuerons la création au Père. Du Fils, qui est la sagesse, par appropriation, nous dirons que *par Lui tout a été fait*, parce que c'est par sa sagesse que l'agent doué d'intelligence agit. Le Saint-Esprit est la bonté par appropriation ; c'est pourquoi nous lui attribuerons le gouvernement, qui consiste à conduire toute chose à sa fin ; et la vivification produisant la vie, qui consiste dans un certain mouvement intérieur. Le premier moteur de tout, en effet, est la fin et la bonté ». — On aura remarqué ces lumineuses explications de saint Thomas, qui constituent un excellent commentaire des principaux articles du Symbole.

L'*ad tertium* justifie d'un mot la méthode d'appropriation que nous venons de rappeler et que l'objection voulait battre en brèche. « Il est incontestable que tous les effets produits par Dieu sont produits par chacun de ses attributs essentiels. Cependant, chacun de ces effets se peut ramener à tel attribut avec lequel il a un rapport plus étroit selon sa raison propre ». Il ne s'agit ici, bien entendu, que de notre manière de concevoir et de nous exprimer au sujet de Dieu [cf. ce que nous avons dit, là-dessus, à la question 13, art. 4]. « C'est ainsi que la disposition ordonnée de toutes choses se ramènera à la sagesse; la justification des pécheurs, à la miséricorde et à la bonté qui se répand avec surabondance ; la création enfin, qui est la production de tout l'être d'une chose, à la puissance ».

A proprement parler, la création convient à Dieu, non pas en raison des processions relatives qui différencient et constituent les Personnes ; mais en raison de l'essence ou de la nature, qui est commune à la Trinité tout entière. Cependant, à tenir compte de la manière dont Dieu agit, par mode d'intelligence et de volonté, la causalité créatrice pourra être diversement attribuée aux Personnes divines en raison des processions relatives. Il y a aussi que la règle générale, en vertu de laquelle nous pouvons très légitimement approprier tel ou tel attribut essentiel à l'une ou à l'autre des Personnes divines, nous permet de leur attribuer distinctement tel ou tel aspect de l'œuvre créatrice. — Pouvons-

nous aller plus loin, et dire que la créature porte en elle, nécessairement, un vestige de la Trinité?

C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article VII.

Si dans les créatures doit nécessairement se trouver un vestige de la Trinité?

Trois objections veulent prouver que « dans les créatures ne doit pas nécessairement se trouver un vestige de la Trinité ». — La première arguë de ce qu' « en suivant les vestiges d'une chose, on peut arriver à la découvrir. Or, nous avons dit plus haut (q. 32, art. 1), que nous ne pouvions pas, à l'aide des créatures, arriver à découvrir la Trinité. Il s'ensuit qu'il n'y a pas, dans la créature, un vestige de la Trinité ». — La seconde objection remarque que « tout ce qui est dans la créature est chose créée. Si donc le vestige de la Trinité se trouve dans les créatures en raison de quelques-unes de leurs propriétés, et si tout ce qui est créé porte un vestige de la Trinité, il faudra qu'en chacune de ces propriétés nous trouvions encore la raison de vestige; et ainsi de suite à l'infini »; ce qui est impossible. — La troisième objection note que « l'effet ne représente que sa cause à lui. Or, la causalité des créatures convient », en Dieu, « à la nature » qui est « commune » aux trois Personnes; « elle ne convient pas aux relations, qui distinguent et font le nombre des Personnes. Il s'ensuit qu'on trouvera bien, dans les créatures, des vestiges de l'unité d'essence, mais nullement de la Trinité des Personnes ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « saint Augustin » qui « dit, au sixième livre *de la Trinité* (ch. x) qu'*on voit dans la créature un vestige de la Trinité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle ce principe, que « tout effet représente d'une certaine manière sa cause », bien que tous les effets ne la représentent pas de la même manière, « mais diversement. — C'est ainsi que certains effets représen-

tent seulement la causalité de leur cause, sans rien nous dire de sa forme » ou de sa nature; « et, par exemple, c'est ainsi que la fumée représente le feu. Une telle représentation est dite représentation de vestige » ou de trace ; « parce que le propre du vestige » ou de la trace « est de nous indiquer que quelqu'un a passé par là, sans nous dire qui cela peut être. — D'autres effets représentent leur cause, en tant qu'ils sont une similitude de sa forme » ou de sa nature : « c'est ainsi que le feu produit représente le feu qui le cause, ou la statue de Mercure, Mercure. Cette représentation est dite la représentation d'image ».

Ceci dit, nous devons nous rappeler que « les processions des Personnes divines se prennent en raison des actes d'intelligence et de volonté, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 27) : le Fils, en effet, procède comme Verbe de l'intelligence; et l'Esprit-Saint, comme Amour de la volonté. — Par conséquent, dans les créatures raisonnables, où nous trouvons intelligence et volonté, nous aurons la représentation de la Trinité, par mode d'image, en tant que nous trouvons là un verbe conçu et un amour qui procède. Mais », si nous ne trouvons l'image que dans la créature raisonnable, « nous trouvons le vestige » ou la trace « dans toute créature. En toute créature, en effet, nous trouvons quelque chose qui doit se ramener aux Personnes divines comme à sa cause. Toute créature, en effet, subsiste en son être, et a une forme qui la détermine à telle espèce, et a un certain ordre à quelque chose en dehors d'elle. Du chef de sa subsistence et en tant qu'elle est une certaine substance créée, elle représente la cause et le principe » ; car, ainsi que le remarque saint Thomas dans le traité de l'homme, et nous le verrons plus tard (q. 93, art. 6), « par le seul fait que la créature a une substance limitée ou finie, elle prouve qu'elle a un principe »; et à ce titre, elle rappelle la Personne du Père qui est Principe sans Principe. Du chef où elle a une certaine forme et appartient à une certaine espèce, elle représente le Verbe; car c'est de la conception de l'artiste que dépend la forme de l'objet d'art. Enfin, par cela qu'elle dit un certain ordre à quelque chose, elle représente l'Esprit-Saint sous sa raison d'Amour; car l'ordre d'un effet à

quelque chose vient de la volonté du Créateur. Et voilà pourquoi saint Augustin dit, au sixième livre *de la Trinité* (ch. x), que le vestige de la Trinité se trouve en toute créature, selon que chaque créature *est un quelque chose*, et qu'*elle appartient à une certaine espèce*, et qu'*elle tient un certain ordre*. — On peut ramener à ces trois chefs, remarque saint Thomas, les trois choses dont il est parlé au livre de la Sagesse, chapitre xi (v. 21) : *le nombre, le poids et la mesure;* car la mesure se réfère à la substance de la chose limitée par ses principes; le nombre, à l'espèce » ou à la forme ; « le poids, à l'ordre. Pareillement, à cela se ramène encore, ce que saint Augustin (dans le livre *de la Nature du Bien*, ch. iii) appelle le *mode*, l'*espèce* et l'*ordre*, et ailleurs, dans le livre *des 83 Questions* (q. xviii) : *ce qui se tient, ce qui se discerne, ce qui convient;* car c'est par sa substance, qu'une chose se tient; par sa forme, qu'elle se discerne; par l'ordre, qu'elle convient. Et on pourrait de même, facilement, ajoute saint Thomas, y ramener toutes autres appellations de ce genre ».

L'*ad primum* fait observer que « la représentation de vestige se prend en raison des attributs appropriés ». C'est en raison des actes de l'intelligence et de la volonté, en raison de la puissance, de la sagesse et de la bonté, en raison de l'être, de la pensée et de l'amour, que nous parlons de représentation par mode de vestige dans la créature. La créature, en effet, par son être, par sa forme, par ses inclinations ou appétences, accuse l'être, la pensée et l'amour de son auteur. Mais ceci n'est pas une *démonstration* de la Trinité des Personnes en Dieu. Car nous n'aurions jamais supposé, sans la Révélation, que la pensée et l'amour formaient, en Dieu, des Personnes subsistantes. Seulement, étant donné, par la foi, qu'en effet, la Pensée et l'Amour, en Dieu, subsistent à titre de Personnes, nous trouvons, dans les créatures raisonnables, une image de l'Auguste Trinité, et, dans les autres créatures, un vestige de ce même mystère, pour les raisons indiquées au corps de l'article. Et, à cela, il n'y a aucune impossibilité; car, « nous l'avons dit plus haut (q. 32, art. i), nous pouvons de cette manière arriver à connaître, par la voie des créatures, la Trinité des Personnes en Dieu ». Il ne s'agit là

que d'une connaissance très imparfaite, qui suppose la révélation surnaturelle du mystère et laisse toujours subsister le mystère.

L'*ad secundum* rappelle que « la créature, à proprement parler, est la chose qui subsiste, en laquelle se trouvent les trois caractères indiqués. Et il n'est pas nécessaire qu'en tout ce qui est dans la créature, ces trois caractères se retrouvent. C'est seulement à la chose qui subsiste, que nous attribuons, en raison de ces trois caractères, la raison de vestige ». Par conséquent, l'objection, qui voulait procéder à l'infini, ne tient plus.

L'*ad tertium* se réfère à l'article précédent, et précise que « même les processions des Personnes sont la cause et la raison de la création, d'une certaine manière, ainsi qu'il a été dit ».

C'est Dieu, et Dieu seul, qui crée. Il crée en raison de sa nature, bien que, à considérer la manière dont Il crée, les propriétés personnelles ne laissent pas que d'avoir un certain rôle. Et c'est pourquoi précisément nous pouvons trouver en toute créature, sinon une image, comme dans la créature raisonnable, du moins un vestige de l'auguste Trinité. — Une dernière question nous reste à examiner ; savoir : si l'acte créateur de Dieu se trouve reproduit ou immiscé en toute action qui a pour principe la nature ou l'art. Le sens de cette question et aussi sa portée nous apparaîtront mieux dans le fait même de sa discussion.

Elle forme l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si la création se trouve mêlée aux œuvres de la nature et de l'art ?

Quatre objections veulent prouver que « la création se trouve mêlée aux œuvres de la nature et de l'art ». — La première arguë de ce que « en toute œuvre qui a pour principe la nature et l'art, il y a production de quelque forme. Or, la forme ne peut pas être produite d'un quelque chose préexistant, puisqu'elle » est simple et qu'elle « n'a pas une matière à titre de partie. Il s'ensuit qu'elle

est produite de rien ». Mais cela même est la création. « Par conséquent, en toute opération de la nature et de l'art, il y a création ». — La seconde objection est fort intéressante aussi. Elle dit que « l'effet ne peut pas être supérieur à sa cause. Or, dans les choses naturelles, il n'y a d'autre principe d'action que les formes accidentelles; ce sont les *qualités* actives et passives » qui expliquent toutes les transformations naturelles. « Il s'ensuit que la forme substantielle », supérieure aux formes accidentelles, « ne pourra pas être produite par l'opération de la nature; et, dès lors, il faut qu'elle soit produite par création ». — La troisième objection repose sur le fait, aujourd'hui tenu pour faux, de la génération spontanée. « La nature, dit-elle, produit un semblable à soi. Or, il se trouve, dans la nature, des êtres qui ne sont pas engendrés par un être semblable à eux, comme on le voit pour les animaux engendrés de la putréfaction. Donc leur forme n'est pas le produit de la nature, mais de la création; et il en sera de même pour tous les autres ». — La quatrième objection arguë comme il suit : « Ce qui n'est pas créé n'est pas créature. Si donc pour les êtres dont la nature est cause il n'y a pas un mélange de création, il s'ensuivra que ces êtres ne sont pas des créatures. Et cela même est hérétique »; car il n'est rien, en dehors de Dieu, qui ne puisse et qui ne doive être appelé sa créature.

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « saint Augustin, dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. V, ch. XI, XX) », où il « distingue l'œuvre de la propagation, qui est l'œuvre de la nature, de l'œuvre de la création ».

Au commencement du corps de l'article, saint Thomas nous donne le pourquoi de la question actuelle ; il en montre, du même coup, toute l'importance. « Ce qui a amené cette discussion, nous dit-il, c'est la question des formes », au sujet desquelles on n'était pas d'accord. « Les uns voulaient que les formes ne fussent point produites par l'action de la nature, disant qu'elles préexistaient, cachées, dans la matière »; l'action de la nature n'avait pas d'autre effet que de les en extraire. Cette opinion fut celle des anciens philosophes, notamment d'Anaxagore, philosophe grec qui mourut l'an 428 avant Jésus-Christ. « La

cause de cette erreur, ajoute saint Thomas, fut l'ignorance de la matière. Ces philosophes ne savaient pas distinguer entre la puissance et l'acte. De ce que, en effet, les formes préexistent dans la matière à l'état potentiel, ils disaient qu'elles y préexistaient purement et simplement. — D'autres, au contraire, ont admis que les formes étaient produites ou causées par un agent séparé, qui les créait ». Dans son commentaire sur le deuxième livre des *Sentences*, dist. 1, q. 1, art. 4, *ad.* 4um, saint Thomas attribue cette erreur à Platon (cf. *le Phédon*, ch. XLIX ; et le *Timée*, Did., t. II, p. 218) et à Avicenne (*Métaphysique*, traité IX, ch. v.). « Il résultait de là qu'en toute œuvre de la nature il y avait un mélange de création. Ceux-là se sont trompés, ajoute saint Thomas, parce qu'ils ont ignoré la forme. Ils ne prenaient pas garde que la forme des corps naturels (à la seule exception de l'âme humaine, comme nous le verrons plus tard) n'est pas quelque chose de subsistant, mais simplement ce *par quoi* quelque chose est. Et voilà pourquoi, le fait de *devenir* ou d'*être créé* n'appartenant, en propre, qu'aux êtres qui subsistent, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4), les formes ne sont ni faites ni créées, mais » concausées ou « concréées ». Ce qui, à proprement parler, est produit par l'agent naturel, c'est le composé qui est tiré de la matière et dans lequel la matière rentre à titre de partie. « Il suit de là que dans les œuvres de la nature il n'y a aucun mélange de création, puisqu'il y a toujours préexistence d'un sujet présupposé ». Ce dernier sentiment, auquel saint Thomas se range, et qui est le seul vrai, a eu pour premier auteur, dans le monde des penseurs et des philosophes, Aristote, que, pour ce motif, Cajétan ne craint pas de qualifier ici, dans son commentaire sur cet article, de « divin par le génie : *divinus ille Aristoteles, quoad ingenium* ». Et le mot ne paraîtra pas trop fort à tous ceux qui savent que l'application, sur ce point, de sa grande doctrine relative à l'acte et à la puissance, a permis à Aristote d'ouvrir à la raison humaine, sur le monde de la nature, sur les transformations qui en constituent le perpétuel renouvellement dans une permanence du fonds premier que rien n'augmente ni ne diminue, les horizons les plus vastes et les plus lumineux. Toute la philosophie de la nature tient à

ce mot, dicté par le « divin génie » d'Aristote, que ce qui devient ne vient pas de ce qui est, qu'il ne vient pas non plus du néant ou du rien, c'est-à-dire de ce qui n'est en aucune manière, mais qu'il vient de ce qui, sans être encore l'être actuel, n'est pourtant pas le non-être absolu, mais *est en puissance*. Il vient du non-être-soi, qui n'est pas le non-être pur et simple, comme dans la création, excluant toute matière ou tout sujet préalable, mais le non-être-*tel*, qui exclue simplement la présence préalable de la forme dans son être actuel, non la présence de la forme dans son être potentiel, selon qu'elle est contenue dans les éléments de la matière, d'où la fera sortir l'action de l'agent second, que cet agent soit l'art ou la nature, en combinant ou en modifiant ces éléments. Ce que nous aurons à dire désormais et tout ce qu'on peut dire de vrai sur l'explication philosophique des phénomènes physiques et chimiques du monde de la nature, et des manifestations de l'action humaine dans les œuvres de l'art, tout cela aura pour base première et pour point de départ ce que viennent de nous dire ici saint Thomas et Aristote. C'est à eux, quoi qu'en pense M. Bergson, que nous devons la vraie théorie du *devenir*.

L'*ad primum* répond dans le sens du corps de l'article. « Si les formes commencent d'être en acte, c'est en raison du composé qui est fait ; ce n'est pas qu'elles-mêmes soient faites directement et par soi ; elles ne sont faites qu'indirectement et par accessoire ». La forme n'est pas, à proprement parler, produite. C'est le composé qui est produit, et, par concomitance, la forme, en tant que la forme est ce par quoi le composé est.

L'*ad secundum* n'a qu'un mot, mais d'une portée infinie. Oui, sans doute, les êtres de la nature n'agissent et ne pâtissent que par l'intermédiaire de leur *qualités* actives et passives. Mais « les qualités actives, dans la nature, *agissent en vertu des formes substantielles*. Et voilà pourquoi l'agent naturel ne produit pas seulement un semblable à soi selon ses qualités » accidentelles, « mais encore selon son espèce ». Nous aurons plus tard à faire des applications innombrables de cette doctrine.

L'*ad tertium* discute la fameuse question de la génération spontanée. Depuis les expériences de Pasteur, cette question,

aujourd'hui, ne se pose plus. Il est admis par tous désormais que tout vivant, dans la nature, vient d'un vivant semblable à lui. Pour les anciens, qui n'avaient pu contrôler l'inexactitude du fait, l'explication donnée ici par saint Thomas était la seule plausible. « Cette génération spontanée » s'expliquait « par l'action de l'agent » physique « universel, qui était la vertu » du corps « céleste (nous dirions aujourd'hui par l'action de la chaleur solaire); et c'est à ce corps céleste qu'était assimilé » le vivant engendré, « non pas d'une assimilation spécifique, mais selon une certaine analogie; sans qu'on fût obligé d'en appeler », comme le voulait l'objection, « à la création, par un agent séparé, des formes de ces vivants ». Saint Thomas ajoute que « s'il s'agit de la génération des vivants parfaits, la vertu de l'agent universel ne suffit pas; il y faut l'action d'un agent propre qui engendre, étant lui-même de même espèce » que le vivant engendré. Nous savons maintenant que cette dernière règle formulée par saint Thomas, est universelle dans la nature, et qu'elle ne souffre pas d'exception. Tout ceci reviendra plus tard, et nous traiterons, à ce sujet, quand le moment viendra, la question du transformisme et de l'évolution.

L'*ad quartum* fait observer que « l'opération de la nature ne se fait jamais qu'en présupposant des principes » ou des éléments « *créés;* et par suite, ce qui est le fruit de ces actions peut et doit toujours être dit *créature* ». Les agents naturels ne créent pas, ni l'action créatrice de Dieu n'est mêlée à leur action; mais leur action ne peut s'exercer que sur des éléments que Dieu a créés au début, et dont les multiples transformations, dans le sens que nous avons indiqué au corps de l'article, expliquent en même temps qu'elles constituent les êtres nouveaux qui apparaissent dans le monde, et qui, sans être créés au moment de leur production, n'en sont pas moins des créatures, parce que tous leurs éléments ont été créés par Dieu et sont conservés par Lui.

De ce que Dieu est la cause de tout ce qui est, ainsi qu'il avait été dit à la question précédente, il s'ensuit que Dieu a tout créé. Créer, en effet, n'est rien autre que produire tout l'être

d'une chose, sans rien présupposer. Cet acte est possible, puisqu'il a eu lieu ; et il en résulte, dans la créature, une relation qui la fait dépendre totalement de son Créateur. Pour ce qui est du sujet de la création prise au sens passif, l'on doit dire que seuls les êtres complets, subsistant en eux-mêmes, ont été créés ; les principes ou éléments de ces êtres doivent plutôt être dits concréés. S'il s'agit de la création prise au sens actif, nous devons dire que nul, en dehors de Dieu, ne peut créer. Et dans cette action créatrice, bien que ce soient les trois Personnes divines prises ensemble et sous leur raison de nature, qui créent, cependant les propriétés personnelles y jouent un certain rôle spécial, et elles laissent d'elles-mêmes, dans la créature, une véritable image ou tout au moins des vestiges. Cette opération créatrice de Dieu ne s'est produite, pour l'ensemble des êtres, qu'une fois, au début et lorsque rien de ces êtres-là n'était. Désormais, il n'y a plus, dans le monde — sauf pour l'âme raisonnable — que des transformations accidentelles ou substantielles dues à l'action de la nature et de l'art, sans aucun mélange d'action créatrice.

Nous savons que tout ce qui est en dehors de Dieu a Dieu pour cause, et que Dieu l'a causé par voie de création. Il faut nous demander maintenant à quel moment s'est faite cette création. Après la question du fait et du mode, celle du moment.

C'est la question suivante.

QUESTION XLVI

DU COMMENCEMENT DE LA DURÉE DES CHOSES CRÉÉES

Cette question comprend trois articles :

1° Si les créatures ont toujours été ?
2° Si, qu'elles aient commencé, c'est un article de foi ?
3° Comment Dieu est-Il dit avoir créé au commencement le ciel et la terre ?

De ces trois articles, le premier se demande s'il est nécessaire que les créatures aient toujours été. A supposer que ce ne soit pas nécessaire, reste à savoir si c'est impossible et si on peut démontrer que les créatures ont commencé, ou si la foi seule peut nous fixer sur ce point (art. 2). Enfin, étant donné que l'enseignement de la foi est nécessaire là-dessus, nous devons nous demander quel est le sens précis du premier verset de la Genèse qui nous livre cet enseignement (art. 3). — Et d'abord, s'il est nécessaire que les créatures aient toujours été ?

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier

Si l'ensemble des créatures a toujours été ?

Par l' « ensemble » ou l' « universalité des créatures », il faut entendre le « monde », ainsi que saint Thomas nous en avertit lui-même, en introduisant les objections, au nombre de dix, qui veulent prouver que « l'universalité des créatures, que nous appelons le *monde*, n'a pas commencé, mais a été de toute éternité ». Ce qui fait particulièrement difficulté, dans la question

actuelle, c'est que tous les anciens philosophes, sans en excepter Aristote, ont admis l'éternité du monde, ou tout au moins de la matière, prise au sens de chaos. La même doctrine est soutenue aujourd'hui par les philosophes athées ou panthéistes. Les objections qu'apporte ici saint Thomas résument tout ce qu'on peut dire de plus fort pour établir que le monde n'a pas eu de commencement.

La première est ainsi présentée : « Tout ce qui a commencé d'être, avant d'être, pouvait être; sans quoi il aurait été impossible qu'il fût. Si donc le monde a commencé d'être, avant qu'il fût, il était possible qu'il fût. Mais ce qui dit possibilité à être n'est autre que la matière, qui est en puissance à l'être que lui donne la forme et au non-être qui suit la privation » de cette forme. « Si donc le monde a commencé d'être, avant qu'il fût, la matière était. Mais la matière ne peut pas être sans sa forme, et la matière du monde avec sa forme, c'est déjà le monde. Il s'ensuit que le monde aura été avant d'être ; ce qui est tout à fait impossible ». — La seconde objection est tirée des êtres nécessaires. Elle est ainsi conçue : « Ce qui a la vertu d'être toujours ne peut pas tantôt être et tantôt n'être pas ; parce que l'être d'une chose dure autant que la vertu de cette chose va à le faire durer. Or, tout ce qui est incorruptible », qui n'est pas composé d'éléments contraires, « a la vertu d'être toujours : il n'a pas, en effet, une vertu qui limite sa durée à telle portion du temps. Il s'ensuit qu'il ne peut pas tantôt être et tantôt n'être pas. D'autre part, tout ce qui commence d'être est maintenant, alors qu'auparavant il n'était pas : tantôt il n'était pas et tantôt il est. Par conséquent, aucun être incorruptible ne peut commencer d'être. Et puisque, dans le monde, il y a une foule d'êtres incorruptibles, ainsi les substances intellectuelles et » (pour les anciens) « les corps célestes, il s'ensuit que le monde », au moins quant à ses parties essentielles, « n'a pas commencé d'être ». — La troisième objection cite une double parole d' « Aristote », qui « prouve, au premier livre des *Physiques* (ch. IX, n° 4 ; de saint Thomas, leç. 15) que la matière n'a pas été produite ; et, au premier livre *du Ciel et du Monde* (ch. III, n° 4 ; de saint Thomas, leç. 6), que le ciel ne l'a pas été non plus. Et puisque rien de ce

qui n'est pas produit ne peut avoir commencé d'être, il s'ensuit que » le monde ou « l'universalité des créatures n'a pas commencé d'être ». — La quatrième objection est tirée du vide. « Le vide est l'espace où aucun corps ne se trouve mais où un corps peut être. Or, si le monde a commencé d'être, là où maintenant le monde se trouve, auparavant il n'y avait rien; et cependant, quelque chose pouvait y être, puisque le monde s'y trouve maintenant. Par conséquent, avant que le monde fût, il y avait le vide; et cela même est impossible », dit l'objection. Nous verrons la réponse de saint Thomas à cette objection très spécieuse. — La cinquième objection arguë du mouvement. « Rien ne commence à nouveau d'être mû, si ce n'est parce que le moteur ou le mobile est maintenant autrement qu'il n'était avant. Mais ce qui est maintenant autrement qu'il n'était avant, est mû. Il s'ensuit qu'avant tout mouvement qui commence à nouveau, il y a eu un certain mouvement. Le mouvement a donc toujours été. Et, par conséquent, aussi le mobile; car il n'y a pas de mouvement sans un être qui soit mû ». — La sixième objection, tirée du moteur, est ainsi conçue : « Tout moteur est naturel ou volontaire », physique ou moral. « Mais, ni l'un ni l'autre, ne peuvent commencer de mouvoir, si l'on ne présuppose l'existence d'un certain mouvement. La nature, en effet, opère toujours de la même manière. Si donc une certaine immutation ne préexiste pas dans la nature du moteur ou dans le mobile, nous n'aurons jamais, causé par le moteur naturel, un nouveau mouvement, distinct de celui qui était déjà. L'agent volontaire, il est vrai, peut, sans changer lui-même, retarder l'exécution de ce qu'il se propose de faire; mais ce ne sera jamais sans une certaine immutation qu'il se représente, au moins du côté du temps; comme celui qui veut faire une maison demain et non aujourd'hui, attend pour demain quelque chose qui aujourd'hui n'est pas; et tout au moins, il attend qu'aujourd'hui passe et que demain arrive : ce qui n'est pas sans une certaine mutation, puisque le temps est la mesure du mouvement. Il demeure donc qu'avant tout mouvement nouveau qui commence, il a dû y avoir un autre mouvement. Et par suite le mouvement, ni le mobile, ni le monde, ne peuvent avoir commencé ». — La septième objection arguë de la

nature du temps. « Ce qui est toujours à son commencement et toujours à sa fin, ne peut ni commencer ni finir; car ce qui commence n'est pas à sa fin, et ce qui finit n'est pas à son commencement. Or, le temps est toujours à son commencement et toujours à sa fin. Rien, en effet, n'existe, du temps, si ce n'est l'instant, le moment présent, qui est la fin du passé et le commencement du futur ». Le temps est donc toujours à son commencement et toujours à sa fin ; et « par suite, il ne peut ni commencer ni finir. Puis donc que le temps est la mesure du mouvement, le mouvement non plus ne pourra ni commencer ni finir ». — La huitième objection se tire du côté de la durée de Dieu. Car, « ou Dieu n'est antérieur au monde que d'une priorité de nature, ou Il l'est aussi d'une priorité de durée. Si ce n'est que d'une priorité de nature, Dieu étant éternel, le monde le sera aussi. Que s'il s'agit d'une priorité de durée », donc Dieu était *avant* que le monde fût ; mais « l'*avant* et l'*après* se succédant dans la durée, constituent le temps. Donc le temps aura été avant le monde ; ce qui est impossible ». — La neuvième objection se tire du côté de la parfaite causalité divine. « Si vous avez une cause suffisante, vous aurez l'effet. Car la cause qui ne produit pas son effet est une cause imparfaite, ayant besoin d'un secours étranger pour que son effet soit produit. Or, Dieu est la cause du monde et Il se suffit à Lui-même pour produire son effet; car Il est cause finale, en raison de sa bonté; cause exemplaire, en raison de sa sagesse; cause efficiente, en raison de puissance, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 44). Puis donc que Dieu est de toute éternité, c'est aussi de toute éternité que le monde, produit par Lui, sera ». — La dixième objection arguë du côté de « l'action divine », qui « est éternelle, comme la substance même de Dieu. Or une action éternelle doit produire un effet éternel. Donc le monde, œuvre de Dieu, est de toute éternité ».

L'argument *sed contra* est admirablement choisi. Il est fourni par un double texte de la sainte Écriture : « Nous lisons en saint Jean, chapitre XVII (v. 5), cette parole » du Christ à son Père : « *Glorifiez-moi, Père, en Vous-même, de la gloire que j'ai eue, avant que le monde fût, auprès de Vous* ». Il est dit

aussi, dans le livre des *Proverbes*, chapitre VIII (v. 22) : « *Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant qu'Il eût rien fait au commencement.* » Ces deux textes sont décisifs et nous prouvent que, pour tout catholique, l'éternité du monde est inadmissible.

C'est ce qui amène saint Thomas à déclarer, sans hésiter, dès le début du corps de l'article, que « rien, en dehors de Dieu, n'a été de toute éternité ». Et il ajoute que nous avons le droit, même aux yeux de la raison, d'affirmer cela ; car « il n'y a », au point de vue rationnel, aucune nécessité d'affirmer le contraire ou « aucune impossibilité de maintenir ce que la foi nous enseigne ». « C'est qu'en effet, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 19, art. 4), la cause des choses est la volonté de Dieu ». Dieu cause toutes choses par sa volonté. « Il s'ensuit que, par rapport à l'être, une chose n'aura de nécessité qu'autant qu'il y a nécessité, pour Dieu, de la vouloir, la nécessité de l'effet dépendant toujours de la nécessité de la cause, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 6 ; Did., liv. IV, ch. v, n° 3 et suiv.). Or, nous avons montré aussi plus haut (q. 19, art. 3), que, absolument parlant, il n'y a, pour Dieu, aucune nécessité de vouloir autre chose que Lui-même. Par conséquent, il n'y aucune nécessité, pour Dieu, de vouloir que le monde ait toujours été ; mais le monde sera dans la mesure où Dieu voudra qu'il soit, l'être du monde dépendant de la volonté de Dieu comme de sa cause. Il n'est donc pas nécessaire que le monde ait toujours été, et on ne peut donner, de cette éternité du monde, aucune preuve démonstrative. D'ailleurs, ajoute saint Thomas voulant sauver ici encore l'autorité d'Aristote, les raisons qu'Aristote apporte pour prouver cette éternité du monde ne sont pas des démonstrations au sens pur et simple ; elles ne le sont que d'une certaine manière : en tant qu'elles ruinent les raisons apportées par certains anciens » philosophes « affirmant que le monde avait commencé d'être selon certains modes qui en vérité n'étaient pas soutenables. Et que telle soit la portée des arguments d'Aristote, on en peut donner trois raisons. La première est que dans les livres où il traite de cette question, tant au huitième livre des *Physiques*

(ch. I, n° 2; de saint Thomas, leç. I), qu'au premier livre du *Ciel et du monde* (ch. X, n°s 2, 4, 10; de saint Thomas, leç. 22, 23), il cite d'abord certaines opinions, comme celles d'Anaxagore, d'Empédocle et de Platon, contre lesquels il argumente en sens contraire. Une seconde raison se tire de ce que partout où il traite de cette matière, il apporte le témoignage des anciens, ce qui n'est pas un procédé de démonstration mais de simple probabilité. Enfin, il y a qu'au premier livre des *Topiques* (ch. IX, n° 3), il dit expressément que parmi les problèmes dialectiques, au sujet desquels nous n'avons pas de raisons » démonstratives, « se trouve celui-ci, de savoir *si le monde est éternel* ». Il est donc manifeste, pour saint Thomas, qu'Aristote lui-même n'a pas entendu *démontrer* que le monde dût être éternel.

L'*ad primum* répond à l'objection tirée de la possibilité du monde et la résout d'un mot. « Avant que le monde fût, il était possible qu'il fût, ce n'est pas douteux; mais non en raison de la puissance passive » réellement existante, « qui est la matière : il était possible en raison de la puissance active de Dieu »; c'est-à-dire qu'il était au pouvoir de Dieu de le produire quant à la totalité de son être, y compris la matière, qui n'existait nullement avant l'action créatrice de Dieu. On peut entendre aussi la possibilité dont on parle, au sens de la possibilité logique ou métaphysique; et cela veut dire qu'il n'y avait pas répugnance ou contradiction à ce que le monde fût. « Le monde était possible comme on dit qu'une chose est possible, au sens absolu, non pas en raison d'une puissance » réelle dans la créature, « mais en raison seulement du rapport des termes » dans la proposition, « qui ne répugnent pas entre eux : auquel sens le *possible* s'oppose à l'*impossible* », c'est-à-dire au contradictoire, « ainsi qu'on le voit par Aristote au cinquième livre des *Métaphysiques* » (de saint Thomas, leç. 14; Did., liv. IV, ch. XII, n°s 8, 9).

L'*ad secundum* répond que, sans doute, « les êtres qui possèdent la vertu d'être toujours, ne peuvent pas tantôt être et tantôt n'être pas; mais avant qu'ils aient reçu cette vertu », ils pouvaient parfaitement ne pas être; « ils n'étaient pas ». « Aussi bien, remarque saint Thomas, cette objection, qui est d'Aristote,

au premier livre du *Ciel et du monde* (ch. XII, n° 3; de saint Thomas, leç. 26), ne conclut pas purement et simplement que les êtres incorruptibles n'aient pas commencé d'être; mais qu'ils n'ont pas commencé d'être selon le mode naturel dont les êtres engendrés et corruptibles commencent d'être », en raison d'une matière ou d'un sujet qui perd une première forme et en reçoit une autre.

L'*ad tertium* remarque également qu' « Aristote, au premier livre des *Physiques*, prouve que la matière est inengendrée » ou non produite, « par cela qu'elle n'a pas de sujet préalable d'où on l'ait pu tirer. De même, au premier livre du *Ciel et du monde*, il prouve que le ciel est inengendré » ou non produit, « parce qu'il n'a pas de contraire d'où il ait été tiré par voie de génération » : dans le système des anciens, le corps céleste n'était pas composé d'éléments contraires comme les êtres corruptibles. « Par où l'on voit que, dans l'un et l'autre cas, la seule chose qui soit affirmée, c'est que la matière et le corps céleste n'ont pas commencé d'être par voie de génération » substantielle, « comme plusieurs le disaient, chose qui était particulièrement fausse au sujet du corps céleste » (dans l'opinion des anciens). « Pour nous, ajoute saint Thomas nous disons que la matière et le corps céleste » ont commencé ou « ont été produits dans l'être par voie de création, ainsi qu'il ressort de ce que nous avons dit » (q. 45, art. 2); et, dès lors, il n'y a plus de difficulté.

L'*ad quartum* fait observer que le vide dont parlait l'objection est le vide imaginaire, c'est-à-dire rien du tout; et non pas l'espace ou le lieu réel, dont il est parlé au quatrième livre des *Physiques*. « Pour avoir la raison de vide, il ne suffit pas de le définir *ce où il n'y a rien;* il faut un espace » réel « apte à recevoir un corps et où le corps ne se trouve pas, ainsi qu'on le voit par Aristote, au quatrième livre des *Physiques* (ch. I, n. 6; de saint Thomas, leç. I; ch. VII, n. 4; de S. Thomas, leç. X). — Pour nous, déclare saint Thomas, nous disons qu'avant que le monde fût, il n'y avait ni lieu ni espace ». Dans la philosophie aristotélicienne et thomiste, l'espace n'est pas ce quelque chose d'imaginaire, qu'on se représente comme un lieu vide et infini, dans lequel le monde serait. Nullement. Le monde, pris dans

son ensemble, est à lui-même son espace et son lieu; quant aux diverses parties comprises ou renfermées dans ce tout, elles ont, chacune, pour lieu ou espace propre, la superficie du corps ambiant correspondant à leurs dimensions. [Cf. sur cette question, très intéressante, de l'espace ou du lieu, les leçons de saint Thomas que nous venons d'indiquer sur le quatrième livre des *Physiques*.] On voit, par là, qu'en dehors du monde ou avant que le monde fût, il n'y a pas à parler d'espace, de lieu, ou de vide. En dehors du monde, il n'y a absolument rien; et avant que le monde fût, il n'y avait rien non plus. Dieu seul était alors; comme Dieu seul est maintenant, là où le monde n'est pas, lequel monde réel n'est pas infini, comme le disent si inconsidérément tant de philosophes modernes, mais est parfaitement fini, et n'est même, pour si vaste qu'on le suppose, qu'un point imperceptible, comparé à l'infinité de Dieu. [Cf. ce que nous avons dit plus haut, à la question 7.]

L'*ad quintum* précise que « le premier moteur a toujours été de même manière; mais le premier mobile ne l'a pas été, puisqu'il a commencé d'être, alors qu'auparavant il n'était pas. Seulement, ce n'a pas été par mutation, mais par voie de création, et la création n'est pas une mutation, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 45, art. 2, *ad* 2um). Aussi bien, cette raison, qui est encore d'Aristote, au huitième livre des *Physiques* (ch. 1, n. 7; de S. Thomas, leç. 2), va contre ceux qui admettaient des mobiles existant de toute éternité, et qui n'admettaient pas que le mouvement fût éternel, ainsi qu'on le voit par les opinions d'Anaxagore et d'Empédocle (*Ibid*, n. 2; de S. Thomas, leç. 1). — Pour nous, nous affirmons que le mouvement a existé dès là qu'il y a eu des êtres mobiles ». Cette déclaration de saint Thomas est à retenir. Elle nous prouve le rôle essentiel que saint Thomas, après Aristote, a su reconnaître au mouvement dans la réalisation des phénomènes qui constituent la vie du monde que nous habitons; mais, tout en affirmant ce rôle essentiel du mouvement qu'ils mettent à la base de tout dans le monde phénoménal, Aristote et saint Thomas n'ont garde de vouloir tout réduire au seul mouvement, comme le font les modernes, surtout M. Bergson.

L'*ad sextum* exclut que « le premier agent » soit un agent naturel, et déclare qu'il « est un agent volontaire. Mais, bien que sa volonté de produire tel effet ait été éternelle, il ne s'ensuit pourtant pas qu'il ait produit un effet éternel. Et il n'est pas nécessaire de présupposer » en Lui, « une mutation quelconque, serait-ce par simple représentation au sujet du temps. Autre, en effet, est la condition d'un agent particulier, qui présuppose une chose et en produit une autre, et autre, celle de l'agent universel, qui produit tout et ne présuppose rien. L'agent particulier produit la forme, mais il présuppose la matière; et voilà pourquoi il faut que pour introduire la forme il trouve la matière dans la proportion voulue. De là vient qu'il y a pour lui, raisonnablement, à tenir compte du fait qu'il introduit la forme en telle matière et non en une autre, à cause des différences qui peuvent exister dans les dispositions de telle matière et de telle autre. Mais il n'y a pas à considérer cela, quand il s'agit de Dieu, qui produit tout ensemble la forme et la matière. Pour Lui, la seule chose qu'il y ait lieu raisonnablement de considérer, c'est qu'Il produise une matière en harmonie avec la forme et avec la fin. De même, l'agent particulier présuppose le temps, comme il présuppose la matière. Et voilà pourquoi il y a raisonnablement à tenir compte, pour lui, du fait qu'il agit à tel moment et non avant, selon qu'on perçoit la succession d'un temps par rapport à un autre. Mais pour l'agent universel qui produit et la chose et le temps, il n'y a pas à tenir compte qu'Il agisse à tel moment et non avant, en imaginant la succession de divers instants, comme si le temps était présupposé à son action. La seule chose dont il y ait à tenir compte, c'est qu'Il donne le temps à son effet, autant qu'il a voulu et quand Il a voulu, et selon qu'il convenait pour faire éclater sa puissance. C'est qu'en effet, le monde fait mieux connaître la divine puissance du Créateur, s'il n'a pas toujours été, que s'il avait toujours été. Car il est tout à fait manifeste que ce qui n'a pas toujours été a une cause; ce le serait moins pour ce qui aurait toujours été ». On remarquera ce que saint Thomas nous dit du temps. Il en est du temps comme de l'espace. On ne doit pas le concevoir comme quelque chose de supérieur ou d'antérieur au monde. Le temps, comme l'espace,

n'existe que dans le monde et là où le monde existe, avec ceci pourtant qu'il suppose une intelligence tenant compte des diverses phases du mouvement; car le temps n'est pas autre chose que le mouvement nombré. [Cf. ce que nous avons dit là-dessus, dans la question de l'éternité, q. 10].

L'*ad septimum* fait observer que « selon ce qui est dit au quatrième livre des *Physiques* (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 17), l'*avant* et l'*après* sont dans le temps, en raison de l'avant et de l'après qui sont dans le mouvement. Par conséquent, le commencement et la fin se doivent prendre dans le temps comme dans le mouvement. Or, à supposer l'éternité du mouvement, il est nécessaire que chaque » instant, chaque « moment », chaque point « marqué dans le mouvement, commence un mouvement et en termine un autre. Ce ne serait plus nécessaire, si l'on supposait que le mouvement a commencé. Et pareillement pour l'instant du temps. Par où l'on voit que cette raison de l'instant commençant toujours un temps et en finissant un autre, présuppose » cela même qui est en question, savoir : « l'éternité du temps et du mouvement. Aussi bien Aristote apporte-t-il cette raison, au huitième livre des *Physiques* (ch. I, n. 11; de S. Th., leç. 2) contre ceux qui accordaient l'éternité du temps et niaient l'éternité du mouvement ». C'était ne pas s'entendre et ne pas voir la relation essentielle qui unit le temps au mouvement.

L'*ad octavum* donne deux réponses. — La première consiste à dire que « Dieu est antérieur au monde, d'une priorité de durée; mais cette priorité de durée s'entend de l'éternité et non pas du temps. — On peut dire aussi », et c'est la seconde réponse, « qu'il s'agit là d'un temps imaginaire et non pas du temps qui existe dans la réalité; comme quand nous disons : *au dessus du ciel il n'y a rien*, le mot *au dessus* désigne l'espace imaginaire, en ce sens que nous pouvons nous représenter par l'imagination, au dessus ou au delà des dimensions du monde, d'autres dimensions surajoutées ». Cette seconde réponse confirme la remarque que nous avons faite à l'*ad sextum*.

L'*ad nonum* est très important et doit être soigneusement retenu. « De même que l'effet suit à la cause agissant par na-

ture, selon le mode de la forme de cette cause, pareillement, il suit à l'agent volontaire, selon *la forme préconçue et définie* par lui, ainsi qu'il ressort de ce que nous avons dit plus haut ». Saint Thomas renvoie ici manifestement à la question 14, art. 8, et à la question 19, art. 4, comme aussi à la question 41, art. 2. Ce nous est une nouvelle preuve de la vérité de l'interprétation thomiste; car le mot de *décrets prédéterminants*, qui est le nœud de cette interprétation, n'est que la traduction exacte du mot que vient de nous dire saint Thomas, savoir que l'effet suit à l'action de l'agent volontaire, « selon la forme préconçue et définie par lui ». Et appliquant cette doctrine à la question présente, saint Thomas ajoute : « Quand même donc il soit vrai que Dieu est de toute éternité la cause pleinement suffisante à la production du monde, il ne s'ensuit pourtant que le monde ait dû être produit par Lui, si ce n'est conformément au décret prédéterminant de sa volonté, *nisi secundum quod est in prædefinitione suae voluntatis;* et ce décret de sa volonté était précisément que le monde eût l'être après le non-être, afin de manifester avec plus d'éclat l'action de son Auteur ».

L'*ad decimum* revient à cette doctrine et en fait une nouvelle application. Nous accordons que l'action de Dieu est éternelle, sans qu'il s'ensuive, comme le voulait l'objection, que le monde aussi soit éternel. C'est que « la présence de l'action n'entraîne la présence de l'effet que selon l'exigence de la forme qui est le principe de l'action. Or, dans les agents volontaires, c'est ce qui a été conçu et prédefini qui est considéré comme la forme d'où procède l'action. Il s'ensuit que de l'action éternelle de Dieu ne procédera pas un effet » nécessairement « éternel, mais tel que Dieu aura voulu qu'Il procède, c'est-à-dire ayant l'être après le non-être ».

On ne peut pas démontrer que le monde ait toujours été. Le monde n'est pas de lui-même. Il n'est que par Dieu. Or, Dieu a pu parfaitement ne créer le monde que dans le temps. Aucune nécessité ne s'imposait à Lui de le vouloir de toute éternité. Il s'ensuit qu'aux yeux de la raison, il est possible que le monde ait été créé dans le temps. Nous savons, d'ailleurs, par la foi, qu'il

en a été ainsi. Les textes que nous avons cités à l'argument *sed contra* le prouvaient manifestement. La doctrine de l'Église, sur ce point, ne peut faire aucun doute. Qu'il suffise de citer le mot du IVe concile de Latran (en 1215), repris par le concile du Vatican, où il est déclaré que « Dieu a créé l'une et l'autre créature, la créature spirituelle et la créature corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, ensemble, *au commencement du temps* » (Denzinger, n. 355 et 1632). Cette doctrine s'éclaire encore de la condamnation, par Jean XXII, en 1329, de la proposition suivante que soutenait Ekkart : « On peut concéder que le monde a été de toute éternité » (Denzinger, n. 429). — Mais est-il nécessaire d'en appeler à la foi, pour établir avec certitude que le monde a été créé dans le temps ? La raison, à elle seule, ne le peut-elle pas rigoureusement démontrer ? Cette question a, depuis longtemps, passionné les esprits. Au Moyen-âge, et encore de nos jours, on la trouve résolue, parmi les Docteurs catholiques, en des sens différents. Il en est beaucoup, aujourd'hui surtout, qui croient pouvoir *démontrer* que le monde a commencé. Nous croyons que, sur ce point, il est nécessaire de distinguer. Si l'on veut dire que le monde n'a pas toujours été dans l'état où nous le voyons aujourd'hui, d'après les données de la science moderne et en acceptant ses théories sur la constitution du monde, la chose devient tout à fait évidente. Mais s'il s'agit de la création du monde ou de la matière dont le monde actuel a été formé, la question change de nature ; et c'est sous ce rapport que nous la devons envisager, bien que, du temps de saint Thomas et avec la théorie d'Aristote sur la constitution du monde, le premier aspect de cette question fût aussi compris.

Lisons maintenant l'article de saint Thomas.

Article II.

Si c'est un article de foi que le monde ait commencé ?

Huit objections veulent prouver que « le fait, pour le monde, d'avoir commencé, n'est pas un article de foi, mais une conclu-

sion que la raison démontre ». — La première arguë de ce que le monde a été causé : « Tout ce qui a été fait, dit-elle, a eu un commencement dans sa durée. Or, on peut prouver d'une façon démonstrative que Dieu est la cause efficiente du monde; et cela même a été affirmé par les philosophes les plus dignes de considération. Il s'ensuit qu'on peut prouver d'une façon démonstrative que le monde a commencé ». — La seconde objection arguë de la notion même de création. « S'il est nécessaire de dire que le monde a été fait par Dieu, ou c'est de rien, ou c'est de quelque chose que Dieu l'aura fait. Ce ne peut pas être de quelque chose; car il s'ensuivrait que la matière du monde aurait précédé le monde; et c'est contre ce sentiment que vont les raisons d'Aristote quand il affirme que le ciel », le corps céleste, « est inengendré », ainsi que nous l'avons marqué à l'article précédent. « Il est donc nécessaire de dire que le monde a été fait de rien. Il s'ensuit qu'il a eu l'être *après* le non-être; et, par conséquent, il faut qu'il ait commencé ». — La troisième objection dit que « tout être qui agit par son intelligence » n'agit pas toujours, mais « a un commencement ou un point de départ dans son action, ainsi qu'on le voit pour tous ceux qui font œuvre d'art. Puis donc que Dieu agit par son intelligence, il faudra que son action ait eu un commencement » ou un point de départ; « et, par suite, le monde, qui est son effet » ou son œuvre « n'aura pas toujours été ». — La quatrième objection s'appuie sur l'histoire et la science : « Il est manifeste que certains arts et l'habitation de certaines régions ont commencé à des époques déterminées. Or, il n'en serait pas ainsi dans le cas où le monde aurait toujours été. Il est donc manifeste que le monde n'a pas été toujours ». Cette objection pourrait être aujourd'hui corroborée des innombrables données apportées chaque jour par les sciences historiques, géologiques et astronomiques. — La cinquième objection arguë de ce que, « si nous admettons l'éternité du monde, nous le faisons égal à Dieu en durée. Or, rien ne saurait être égal à Dieu. Donc, il est certain que le monde n'a pas toujours été ». — La sixième objection veut que « si le monde avait toujours été, nous aurions un nombre infini de jours ayant précédé le jour où nous sommes. Or, il

n'est pas possible de franchir l'infini. Donc, jamais le monde ne serait arrivé au jour où nous sommes; ce qui est manifestement faux ». — La septième objection dit que « si le monde était éternel, la génération aussi serait éternelle. Par conséquent, un homme serait engendré par un autre, et ainsi à l'infini. D'autre part, le père est la cause efficiente de son fils, ainsi qu'il est dit au deuxième livre des *Physiques* (ch. III, n. 3; de S. Thomas, leç. 5); et, par suite, on pourrait procéder à l'infini dans la série des causes efficientes; ce qu'Aristote réprouve au deuxième livre des *Métaphysiques* (de S. Thomas, leç. 3; Did., liv. I, ch. II, n. 2 et suiv.). — La huitième objection insiste et remarque que « si le monde et la génération avaient toujours été, il y aurait maintenant un nombre infini d'hommes qui nous auraient précédés. Or, l'âme de l'homme est immortelle. Il y aurait donc maintenant un nombre infini d'âmes humaines existant réellement; ce qui est impossible », car nous avons montré plus haut, à la question 7, qu'un nombre infini en acte n'était pas possible. « Donc, nous pouvons savoir d'une science certaine que le monde a commencé; et il n'y a pas que la foi à nous renseigner sur ce point ».

L'argument *sed contra* rappelle que « ce qui est, proprement, article de foi », et que nous distinguons des préambules de la foi, qui peuvent, eux aussi, être objet de foi, tout en étant susceptibles d'être connus par la raison, d'une façon certaine, « ne peut pas être prouvé d'une façon démonstrative, attendu que la foi porte sur ce qu'on ne voit pas, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. I). Or, que Dieu soit le créateur du monde, en ce sens que le monde a commencé d'exister, c'est un article de foi. Il est dit, en effet », dans le symbole de Nicée : « *Je crois en un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre* », paroles que l'Église a toujours entendues au sens d'une création dans le temps. « De même, saint Grégoire dit, dans sa première Homélie *sur Ezéchiel*, que Moïse a prophétisé au sujet du passé », c'est-à-dire qu'il nous a révélé ce que nous ne savions pas et ce que nous n'aurions jamais su, « quand il a dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, parole qui nous marque que le monde a commencé. Il s'ensuit que le commence-

ment du monde ne nous est connu que par la révélation. Et donc on ne peut pas le prouver d'une façon démonstrative par la raison ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond avec une netteté et une précision vraiment surprenantes, si l'on songe que la question actuelle était très débattue de son temps, et que son maître, le Bienheureux Albert le Grand, et son collègue, saint Bonaventure, soutenaient le sentiment contraire. Pour lui, il n'hésite pas à affirmer carrément que « le fait, pour le monde, d'avoir commencé, est une vérité que la foi seule nous livre : la raison ne peut apporter, de ce fait, aucune preuve démonstrative. Il en est de ce fait, remarque saint Thomas, comme du mystère de la Trinité, dont nous avons dit plus haut (q. 32, art. 1) que la raison ne pouvait pas le démontrer ». — Et en effet, poursuit le saint Docteur, si cette vérité pouvait être démontrée, il faudrait prendre la démonstration, ou du côté du monde, ou du côté de Dieu. Or, on ne la peut tirer d'aucun côté. « On ne le peut pas du côté du monde, car le principe de toute démonstration est l'essence » ou la définition. « Or, les définitions et les essences font abstraction du temps et de l'espace, du *hic et nunc;* c'est ce qui a fait dire que les notions universelles sont partout et toujours. On ne peut donc pas, en considérant la simple définition de l'homme, ou de la pierre, ou du monde, en conclure qu'ils n'aient pas toujours été. Pareillement, on ne le peut pas tirer de la cause du monde, qui est Dieu; car Dieu cause ou crée par sa volonté. Or, la volonté de Dieu ne peut pas être scrutée par la raison de l'homme » d'une façon certaine, « si ce n'est pour les choses que Dieu doit vouloir de toute nécessité; et tel n'est pas, nous l'avons vu (q. 19, art. 3), le cas de ce que Dieu veut au sujet de la créature. Cependant, la volonté divine peut être manifestée aux hommes par révélation; et c'est sur la révélation que repose la foi. Donc, que le monde ait commencé c'est une chose qui peut bien être objet de foi; ce ne peut être objet de démonstration ou de science ». — « Et il est bon de prendre garde à cela », ajoute saint Thomas, avec un soin jaloux de veiller à l'honneur de nos croyances, « de peur que si quelqu'un, par présomption, prétendait démontrer les choses de la foi, apportant

pour cela des raisons non absolument probantes, il ne s'exposât à nous faire tourner en dérision par les incrédules, qui s'imagineraient que notre foi tout entière repose sur un si fragile fondement ». Cette réflexion si sage et si prudente de notre grand Docteur a inspiré au P. Janssens, qui d'ailleurs l'approuve pleinement, un mot que sa plume a écrit sous une émotion trop vive. Le P. Janssens ne cache pas son sentiment au sujet de la thèse soutenue ici par saint Thomas. Il préfère se ranger à l'avis de saint Anselme; et il estime que la raison humaine apporte des preuves assez fortes pour engendrer la conviction absolue et pour démontrer que le monde n'a pas pu exister de toute éternité. Dès lors, tout en reconnaissant qu'il ne faut pas trop exalter la valeur de preuves qui ne seraient pas convaincantes et qui nous exposeraient aux railleries de nos adversaires, il demande qu'on ne tombe pas dans le même inconvénient en ayant l'air de trop se défier de la raison. Il ne faut pourtant pas, dit-il, que l'excès de prudence aille jusqu'à nous faire fermer les yeux à l'évidence! Nous le répétons : ce mot-là est regrettable. Car il semble viser ici le saint Docteur. Et vraiment, outre qu'il n'est pas besoin d'insister pour montrer que saint Thomas n'est pas de ceux qui « ferment les yeux à l'évidence », il y a encore que si la chose était si claire et si évidente, apparemment le saint Docteur l'aurait « vue ». Ce qui est bien plus clair et paraît tout à fait évident, c'est précisément la double raison donnée ici par saint Thomas au corps de l'article et qui, sans enlever une certaine probabilité aux arguments que nous avons déjà cités et auxquels nous allons immédiatement répondre, prouve qu'en effet aucun de ces arguments n'est ni ne peut être *démonstratif*.

L'*ad primum* fait observer qu'« au témoignage de saint Augustin, dans le onzième livre de la *Cité de Dieu* (ch. IV), il y a eu, parmi les anciens philosophes qui affirmaient l'éternité du monde, une double opinion. — Les uns admettaient que la substance du monde ne vient pas de Dieu »; pour eux, le monde n'était pas seulement éternel, il était aussi *incausé*. « C'est là, déclare saint Thomas, une erreur intolérable. Aussi bien on la réfute avec évidence. — D'autres, tout en admettant que le monde

était éternel, disaient que cependant il avait été fait par Dieu. Ils voulaient qu'il y eût pour le monde, *non pas un commencement de temps, mais un commencement de création, en telle sorte que, d'une manière à peine concevable, ut quodam modo vix intelligibili,* explique saint Augustin, *il se trouverait toujours fait. — Comment ils entendent cela*, ajoute le saint Docteur (dixième livre de la *Cité de Dieu*, ch. XXXI), *ils ont essayé de nous le dire. De même, disaient-ils, que si le pied avait toujours, depuis l'éternité, foulé la poussière, la trace existerait depuis toujours, sans que personne doutât qu'elle provienne du pied qui en serait la cause; de même, le monde serait depuis toujours, Celui qui le cause étant, en effet, depuis toujours.* — Pour entendre ceci, reprend saint Thomas, il faut considérer que la cause efficiente qui suppose le mouvement, dans son action, doit, de toute nécessité, précéder son effet » d'une priorité de durée « dans le temps : c'est qu'en effet l'œuvre n'est jamais qu'au terme de l'action, et tout agent doit être au commencement de l'action », qui, sans lui, ne serait pas. « Mais s'il s'agit d'une action instantanée, non successive, il n'est plus nécessaire que la cause précède son effet dans la durée » : ils peuvent être simultanément, « comme on le voit », ajoute saint Thomas, apportant l'exemple classique des anciens, « dans l'illumination », qu'on tenait autrefois pour une action instantanée. « D'où ces auteurs concluaient que si Dieu est la cause active du monde, cela ne prouve pas nécessairement qu'Il soit antérieur au monde au point de vue de la durée; car, nous l'avons montré plus haut (q. 45, art. 2, *ad 3um*), la création, qui a produit le monde, n'est pas une mutation successive ». Dieu est de toute éternité. Il peut agir dès là qu'Il est. Son action est instantanée. Comment prouver, de ce chef, que le monde, qui est son œuvre, n'est pas depuis toujours? Seule la foi peut ici trancher.

L'*ad secundum* fait remarquer que « ceux qui admettraient que le monde est éternel, entendraient l'expression *tiré du néant,* non pas en ce sens que le monde aurait eu l'être *après* le non-être, selon que nous-mêmes entendons le mot création, mais en ce sens qu'il n'aurait pas été tiré de quelque chose. Et c'est, en effet, en ce sens que plusieurs d'entre eux acceptent le mot

création, ainsi qu'on le voit par Avicenne, dans sa *Métaphysique* » (tr. IX, ch. IV).

L'*ad tertium* remarque que « la raison donnée dans l'objection est d'Anaxagore; et on la trouve citée au troisième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 5; de S. Th., leç. 6). Mais elle ne conclut avec nécessité, que s'il s'agit d'une intelligence *délibérant* avant d'agir, pour savoir ce qu'il faut faire; dans ce cas, en effet, il y a comme une sorte de mouvement. Et c'est le propre de l'intelligence humaine. Quant à l'intelligence divine, il n'en va plus de même, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 14, art. 7).

L'*ad quartum* doit être remarqué avec soin. Il répond à l'objection qu'on pourrait faire, surtout de nos jours, en raison des révolutions géologiques ou cosmiques dont parlent les savants. « Ceux qui admettent l'éternité du monde, observe saint Thomas, disent qu'il y a eu une succession indéfinie de révolutions terrestres, changeant tour à tour l'aspect des diverses régions du globe. De même pour les arts. On admettra que par suite des divers changements et des diverses révolutions, ils auront successivement prospéré et décru, et cela un nombre indéfini de fois. Aussi bien, Aristote déclare au livre de la *Météorologie* (liv. I, ch. XIV, n. 19; de S. Th., leç. 17) qu'il est ridicule de vouloir arguer de ces sortes de mutations particulières pour prouver que le monde dans son ensemble a commencé ». La remarque vaut, nous l'avons dit, pour les révolutions cosmiques dont parlent aujourd'hui les savants. Rien n'empêche, en effet, d'admettre, se succédant à l'indéfini, dans une matière cosmique créée par Dieu depuis toujours, des recommencements sans fin de systèmes planétaires qui, après avoir duré un certain temps, disparaissent et font place à de nouveaux systèmes. Au seul point de vue de la science ou de la raison, on ne peut donner contre cette hypothèse aucune preuve démonstrative. Ici encore, nous n'avons de certitude que par la foi.

L'*ad quintum* n'accorde pas la conclusion que voulait tirer l'objection. « Quand bien même le monde aurait toujours été, il ne s'ensuivrait pas qu'il fût égal à Dieu dans la durée de l'éternité, comme le remarque Boèce à la fin de son livre sur la *Consolation* (liv. V, pr. VI). C'est qu'en effet, l'être divin est tout

entier simultanément et sans succession; ce qui n'est pas vrai du monde ». [Cf. ce que nous avons dit plus haut, de la différence qui existe entre l'éternité, le temps et l'*œvum*, q. 10.]

L'*ad sextum* fait observer qu'il y a, dans l'objection, une erreur d'hypothèse. On suppose qu'on peut marquer *un premier* et, entre ce *premier* et *nous*, trouver un infini en nombre. C'est là une supposition gratuite; car, précisément, si nous posions le monde existant depuis toujours, il n'y aurait pas de *premier* dans sa durée : ni première minute, ni première heure, ni premier jour, ni première année. « Tout passage va d'un terme à un terme »; il suppose un point de départ et un point d'arrivée. « Or », dans l'hypothèse du monde existant depuis toujours, « quelque date que vous fixiez, entre cette date et le jour où nous sommes il n'y aura jamais qu'un nombre *fini* de jours, et ce nombre pourra toujours être passé » ou franchi; on pourra toujours remonter plus haut. « L'objection procède comme si, à supposer des points fixes, on ne pouvait point aller de l'un à l'autre »; et ceci, en effet, serait inadmissible. Mais, dans l'hypothèse d'un monde existant depuis toujours, il n'y a pas, en remontant vers l'origine, de point fixe. On peut donc toujours remonter. Ce dont il faut se défier ici, c'est de l'imagination. A remonter ainsi sans jamais s'arrêter, notre imagination est prise de vertige. Mais l'imagination n'est pas la raison.

L'*ad septimum* est très précieux. Nous le connaissons un peu, car il touche à la question du premier moteur et de la première cause, que nous avons examinée quand nous avons traité de l'existence de Dieu (cf. q. 2, art. 3). Saint Thomas distingue le principe, invoqué par l'objection, qu'on ne peut pas procéder à l'infini dans la série des causes efficientes. Il faut s'entendre. « Pour les causes efficientes, il est impossible de procéder à l'infini », quand il s'agit de causes efficientes formant une série « par soi; comme si, par exemple, des causes qui sont requises, par soi, à la production de tel effet, se multipliaient à l'infini : la pierre, par exemple, qui serait mue par le bâton, le bâton par la main, et ainsi de suite, à l'infini ». Ceci n'est pas possible, parce que, si la série se continuait à l'infini, il n'y aurait pas de premier et, d'autre part, toutes les causes intermédiaires dépendraient d'une

cause première dans leur action; il s'ensuivrait que l'action ne se produirait jamais, comme nous l'avons montré à la question 2, art. 3. « Mais s'il s'agit d'une succession accidentelle dans les causes efficientes, on ne tient plus pour impossible qu'une telle succession se produise à l'infini. Dans ce cas, les causes qui se multiplient à l'infini ne constituent pas une seule et même raison de cause, mais leur multiplication est quelque chose de purement accidentel. C'est, par exemple, comme si un ouvrier agissait avec une multitude de marteaux », non pas qu'il ait besoin de tous ces marteaux pour agir, il n'a besoin que d'un seul; mais « parce que les divers marteaux dont il se sert se briseraient l'un après l'autre. Il est évident qu'il est tout à fait accidentel à l'action du marteau dont l'ouvrier se sert, après avoir laissé le marteau brisé, qu'il y ait eu ou non, avant lui, un ou plusieurs marteaux brisés »; il n'en sera pas pour cela plus apte à frapper et à agir; le marteau brisé ne fait rien *actuellement* par rapport au marteau qui frappe *actuellement*. « Pareillement, pour la génération humaine. Il est tout à fait accidentel à l'homme qui engendre aujourd'hui, et en tant qu'il engendre, d'avoir été lui-même engendré par un autre. S'il engendre, en effet, c'est parce qu'il est homme et non pas parce qu'il est fils d'un autre homme. Tous les hommes, en effet, qui engendrent, ont tous le même degré dans l'échelle des causes efficientes; ils ont tous le degré d'une cause particulière qui engendre »; et la multitude n'ajoute rien à cette raison ou à ce degré de cause particulière, pas plus que la multitude des marteaux venant l'un après l'autre n'ajoutait à la vertu causatrice du marteau qui frappait actuellement. « Et donc il ne répugne pas d'admettre que tel homme soit engendré par tel autre, et cela à l'infini. Ce qui serait impossible dans la génération d'un homme, ce serait si la génération de tel homme dépendait de tel autre homme, et de la matière élémentaire, et de la chaleur solaire, et ainsi de suite à l'infini ». Il s'agit ici de la série infinie d'agents ordonnés entre eux, en tant que tels, et concourant tous actuellement à la production de tel effet. Cette série infinie, qui est la série par soi, est inadmissible. Mais la série accidentelle ne l'est pas. — Nous avons, dans cette réponse de saint Thomas, la confirmation éclatante de l'inter-

prétation que nous avons donnée à la question 2, art. 3, des preuves de l'existence de Dieu.

L'*ad octavum* nous dit que « les tenants de l'éternité du monde échappent de bien des manières à la difficulté que faisait l'objection au sujet des âmes immortelles. — D'aucuns ne tiennent pas pour impossible l'existence actuelle d'une multitude d'âmes infinie, comme on le voit dans la *Métaphysique* d'Algazel (liv. I, tr. I, ch. XI), où cet infini est appelé un infini accidentel. Mais ce sentiment a été réprouvé plus haut (q. 7, art. 4). — D'autres ont dit que l'âme disparaissait avec le corps. — D'autres ont dit que de toutes les âmes il ne s'en formait plus qu'une après la mort. — D'autres, comme le note saint Augustin (dans la *Cité de Dieu*, liv. XII, ch. XIII), ont imaginé, à ce sujet, la circulation des âmes, en ce sens que les âmes, une fois séparées du corps, étaient, de nouveau, après certains laps de temps déterminés, réunies au corps » et recommençaient une nouvelle vie. « Toutes ces opinions, ajoute saint Thomas, seront examinées et réfutées plus tard ». Mais, quand bien même il soit possible de rejeter ces explications, il ne s'ensuit pas que l'objection triomphe du même coup, et qu'elle démontre l'impossibilité, pour le monde, d'une durée sans commencement. C'est qu'en effet, « cette objection ne porte que sur un point particulier. Et d'aucuns pourraient dire que si l'homme n'est pas depuis toujours, le monde l'est cependant, ou, tout au moins, quelque créature, comme l'ange, par exemple. Or, quand nous posons la question : si quelque créature a toujours été, nous entendons cette question d'une façon générale ou universelle ». — Cette dernière remarque vaut pour la thèse de ceux qui pensent pouvoir prouver, par exemple, à l'aide de la dégradation de l'énergie et de l'origine de la vie, qu'il y a eu, dans le monde, certains *commencements* qui ne peuvent s'expliquer sans l'intervention de Dieu. Ou cela ne fait que prouver la causalité divine ; ou, si cela prouve un *commencement*, ce n'est que le commencement sur un point particulier, non sur l'ensemble.

Ainsi donc, pour saint Thomas, il n'est pas de preuve absolument convaincante, ou démonstrative, établissant que le monde

ait commencé. On peut apporter certaines raisons, à titre de probabilités; mais ces raisons ne sont pas de nature à forcer l'assentiment de l'esprit. Seul, l'enseignement de la foi peut nous apprendre, avec une certitude pleine et entière, ce qu'il en est de la vérité sur ce point. [Cf. au sujet de cette question, l'excellent travail de P. Thomas Esser, qui a pour titre : *Die Lehre des H. Thomas v. Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung.*] — Le monde n'est pas nécessairement éternel; il n'est pas nécessairement temporel; il est ce que Dieu, qui, en toute hypothèse, en est nécessairement le créateur, aura voulu qu'il soit. Or, il a plu à Dieu de nous manifester ce qu'Il avait voulu; et c'est ce que nous trouvons au premier verset de la Genèse. Il s'agit maintenant d'examiner le sens de ce premier verset.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la création des choses a eu lieu au commencement du temps?

Trois objections veulent prouver que « la création des choses n'a pas eu lieu au commencement du temps ». — La première arguë ainsi : « Ce qui n'est pas dans le temps ne peut en rien être rattaché au temps. Or, la création des choses n'a pas été dans le temps : par la création, en effet, c'est la substance des choses qui a été amenée à l'être; et le temps ne mesure pas la substance des choses, surtout s'il s'agit des choses incorporelles »; il ne mesure que le mouvement, ou, tout au plus, et indirectement, l'être des choses mobiles et corporelles. « Donc la création n'a pas eu lieu au commencement du temps ». — La seconde objection s'appuie sur une parole assez curieuse d'Aristote, que la réponse de saint Thomas nous expliquera. « Aristote prouve (au sixième livre des *Physiques*, ch. VI, n° 10; de saint Thomas, leç. 8) que tout ce qui se fait, se faisait; et, par suite, tout *devenir* ou *se faire* comporte un *avant* et un *après*. D'autre part, le commencement du temps étant quelque chose d'indivisible, on n'y saurait trouver un avant et un après. Puis donc qu'*être créé*

est un certain *devenir* ou *se faire*, il semble bien que les choses n'ont pas été créées au commencement du temps ». — La troisième objection dit que « le temps lui-même a été, aussi, créé. Or, il n'a pas pu être créé au commencement du temps, puisque le commencement du temps est quelque chose d'indivisible, tandis que le temps est divisible. Donc la création n'a pas eu lieu au commencement du temps ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter le texte de la Genèse, ch. I (v. I) : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.*

Et c'est à expliquer ce texte que le corps de l'article est consacré. Saint Thomas nous apprend que « cette parole de la Genèse : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, a été expliquée d'une triple manière pour exclure une triple erreur. — La première erreur était celle de ceux qui admettaient que le monde avait toujours été, et que le temps n'avait pas eu de commencement. Contre eux, on a entendu le mot *au commencement*, dans le sens du commencement du temps ». Ce sens-là est le plus naturel, le plus littéral et le plus obvie. C'est évidemment le sens premier de ce passage. — « D'autres disaient qu'il y avait eu deux principes créateurs, l'un pour le bien, l'autre pour le mal ». Ce fut l'erreur des manichéens, reprise de nos jours parmi les théoriciens de plusieurs sectes occultes. « Contre cette erreur, on a entendu le mot latin *In principio, dans le principe*, au sens » de la seconde Personne de la Très Sainte Trinité, au sens « du Fils ». « De même, en effet, que la raison de Principe efficient est attribuée au Père, en raison de la puissance, de même la raison de Principe exemplaire est attribuée au Fils, en raison de la sagesse; en telle sorte que s'il est dit au Psaume CIII (v. 24) : *Vous avez fait toutes choses dans la Sagesse*, on peut dire également que Dieu a fait toutes choses dans le Principe, c'est-à-dire dans le Fils, selon ce mot de l'Apôtre *aux Colossiens*, ch. I (v. 16) : *En Lui*, c'est-à-dire *dans le Fils, toutes choses ont été créées.* — D'autres ont dit que les choses corporelles avaient été créées par Dieu à l'aide ou par l'intermédiaire des créatures spirituelles ». C'était l'erreur des gnostiques. « Contre eux, on entend ce verset : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre,*

en ce sens qu'avant l'acte créateur, rien n'était », non pas même les anges. « Quatre choses, en effet, ajoute saint Thomas, sont dites avoir été créées simultanément : le ciel empyrée, la matière corporelle, désignée par le mot *terre*, le temps et la nature angélique ». Nous avons déjà entendu le concile de Latran déclarer que « Dieu, par sa vertu toute-puissante, avait, au commencement du temps, tiré simultanément du néant l'une et l'autre créature, la créature spirituelle et la créature corporelle, l'ange et le monde ». La même déclaration devait être reprise et imposée à nouveau par le concile du Vatican.

L'*ad primum* explique que « si nous disons que les choses ont été créées au commencement du temps, ce n'est pas pour marquer que le commencement du temps soit la mesure de la création; c'est pour signifier » que le temps n'existait pas avant que ces choses fussent créées, et « que le ciel et la terre », c'est-à-dire toutes choses, « ont été créées *simultanément* avec le temps ».

L'*ad secundum* nous avertit que « la parole d'Aristote », citée dans l'objection, « s'entend du *devenir* ou du *se faire*, qui est par voie de mouvement ou qui termine le mouvement. Dans ce cas, en effet, comme en tout mouvement on peut trouver un *avant* et un *après*, quelque point qui soit noté dans ce mouvement qui fait qu'une chose devient, on trouvera forcément un *avant* et un *après*; car ce qui est au commencement du mouvement ou à son terme n'est pas encore ou n'est plus dans le fait du mouvement. Mais la création n'est pas un mouvement; elle n'en est pas non plus le terme. Nous avons montré cela plus haut (q. 45, art. 2, *ad 3um*; art. 3). Il s'ensuit que ce qui est créé, l'est en telle sorte qu'auparavant il ne l'était pas ». La création est une opération instantanée que rien ne précède.

L'*ad tertium* remarque que « rien ne se fait que selon qu'il est »; il est très vrai que s'il se fait, il n'a pas encore son être définitif; mais pour autant qu'il se fait, il est : à mesure qu'il se fait, il participe à l'être. « Or, il n'est rien, du temps, qui soit, si ce n'est l'*instant*. Le temps ne peut donc se faire que selon tel ou tel de ses instants; non pas que lors du premier instant le temps fût encore, mais à ce premier instant il commençait ».

Pour comprendre ce dernier mot, il faut se rappeler que l'instant n'est pas le temps, pas plus que le point n'est la ligne; mais de même que le point est le commencement de la ligne, de même l'instant est le commencement du temps. La création étant instantanée, elle aura donc pu être avec le premier instant qui a commencé le temps. C'est en ce sens que nous la disons au commencement du temps.

On se demande aujourd'hui si ce « commencement » remonte bien haut. Les progrès des sciences astronomiques, cosmogoniques et géologiques ont motivé cette question. Mais les conclusions de ces diverses sciences sont encore si précaires, sur les questions d'origine et de date, qu'on ne peut les accepter qu'avec les plus expresses réserves. Tout le monde reconnaît que l'apparition de l'homme sur le globe terrestre est de date relativement récente, bien qu'on soit très loin de s'accorder sur la fixation de cette date. Nous aurons à en reparler plus loin. Quant à la date du commencement du monde, à prendre ce mot dans le sens global de la matière et des éléments, ainsi que nous le prenons ici, les divergences parmi les savants sont encore plus accusées. Les incroyants, matérialistes ou positivistes, disent le monde éternel et incréé. Ceux qui admettent la création, et la création dans le temps, demandent généralement un nombre presque incalculable de siècles pour expliquer la formation des divers systèmes planétaires, tous issus d'une nébuleuse primitive, dont on peut dire, sans métaphore dans la pensée de ces auteurs, que l'origine ou la création se perd dans « la nuit des temps ».

Au début de la question 44, où il abordait le traité de la procession des créatures par rapport à Dieu, saint Thomas nous annonçait, pour ce traité, trois grandes divisions. La première partie devait s'occuper de la procession elle-même des créatures par rapport à Dieu; la seconde, de la distinction des créatures; la troisième, de leur administration. Nous avons terminé la première partie. Elle a fait l'objet des trois questions que nous venons de voir. Nous devons aborder maintenant la seconde. Ainsi que nous l'avons fait remarquer au début du traité, elle

est, de toutes, la plus considérable en étendue. Elle va de la question 47 à la question 102. Cette seconde partie se subdivise elle-même en deux : premièrement, de la distinction des choses en général (q. 47); secondement, de la distinction des choses en particulier (q. 48-102). — Et d'abord, de la distinction des choses en genéral.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLVII.

DE LA DISTINCTION DES CHOSES EN GÉNÉRAL.

Cette question comprend quatre articles :

1° De la multitude même des choses ou de leur distinction ;
2° De leur inégalité ;
3° De leur subordination ;
4° De l'unité du monde.

Les éditions ordinaires de la *Somme théologique* ne contiennent, pour la question présente, que trois articles : le premier, le second et le quatrième ; le troisième manque. On ne trouve ce troisième article que dans le manuscrit 138 de la bibliothèque du Mont-Cassin. L'édition léonine l'a reproduit en note ; mais elle n'a pas osé l'insérer dans le texte. Nous croyons cependant qu'il est bien l'œuvre de saint Thomas. Outre, comme nous le verrons, qu'il porte la marque du saint Docteur, il y a encore que l'intégrité de la question l'exige. Saint Thomas se demande d'abord ce qu'il en est de la multitude des choses ou de leur distinction par rapport à Dieu (art. 1) ; puis, s'Il a constitué toutes choses égales ou s'Il a établi parmi elles l'inégalité (art. 2) ; troisièmement, et à supposer que les choses soient inégales, si parmi elles se trouve un certain ordre (art. 3) ; enfin, si ces multiples créatures, inégales et pourtant ordonnées, ne forment qu'un seul tout, un seul monde, ou si elles en constituent plusieurs indépendants l'un de l'autre (art. 4). On le voit, cette question-ci est la question même de l'univers, pris dans son ensemble. De là son importance et son ampleur. C'est un coup d'œil de génie embrassant tout le monde créé d'un seul regard.

Voyons d'abord l'article premier.

Article Premier.

Si la multitude des choses et leur distinction vient de Dieu ?

Dans ce premier article, il s'agit de la « multitude » et de la « distinction » des choses, en général, que cette multitude provienne d'une distinction purement *numérique*, ou d'une distinction *spécifique*. La distinction spécifique, en effet, suppose déjà l'inégalité, ou du moins l'entraîne après elle ; tandis que la distinction numérique peut exister sans aucune inégalité. — Trois objections veulent prouver que « la multitude des choses et leur distinction ne vient pas de Dieu ». — La première en appelle à Dieu, cause efficiente des choses. « Ce qui est un doit produire l'un » et non le multiple ; car tout être agit selon qu'il est. « Or, Dieu est souverainement un, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 11, art. 4). Donc, Il n'a pu produire que l'un » et le multiple ne vient pas de Lui. — La seconde objection se tire de « Dieu cause exemplaire ». « L'œuvre produite doit ressembler à l'exemplaire. Or, Dieu est cause exemplaire de son œuvre, ainsi qu'il a été dit (q. 44, art. 3). Puis donc que Dieu est un, son œuvre aussi sera une, et non distincte ». — La troisième objection arguë de « Dieu cause finale ». « Ce qui est ordonné à une fin doit être proportionné à cette fin. Or, il n'y a qu'une fin pour la créature; et c'est la divine bonté, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 44, art. 4). Donc la créature produite par Dieu doit être unique ».

L'argument *sed contra* rappelle le mot de « la Genèse, ch. 1 » (v. 4, 7) où il est « dit que *Dieu distingua la lumière des ténèbres* et *divisa les eaux d'avec les eaux*. Par conséquent, c'est bien de Dieu que vient la distinction et la multitude des choses ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la cause de la distinction des choses a été assignée de façon multiple par divers auteurs. — Il en est qui ont attribué cette distinction à la matière, soit seule, soit de concert avec une cause efficiente. — L'ont attribuée à la matière seule, Démocrite (ve siècle av. J.-C.),

et tous les anciens philosophes de la nature, qui n'admettaient que la cause matérielle. D'après eux, la distinction des choses était due au hasard, suivant le mouvement de la matière ». Nos modernes positivistes et matérialistes ne s'expriment pas autrement que ne le faisaient ces anciens philosophes ; car eux aussi n'admettent que la matière et le hasard. — Il s'est trouvé un philosophe, « Anaxagore » († 428 av. J.-C.), qui « a attribué la distinction et la multitude des choses à la matière conjointement avec une cause efficiente. Il disait, en effet, que l'Intelligence avait distingué les choses, en extrayant de la matière ce qui s'y trouvait mêlé. — Mais cela ne peut pas être, ajoute saint Thomas, et pour deux raisons. D'abord, parce que la matière elle-même, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 44, art, 2), a été créée par Dieu. Il s'ensuit que toute distinction venant de la matière, si tant est que la matière y soit pour quelque chose, se doit ramener à une cause plus haute. Ensuite, parce que la matière est pour la forme, et non la forme pour la matière. Or, la distinction des choses se fait par les formes propres à chacune d'elles. Ce n'est donc pas en raison de la matière que les choses sont distinctes ; mais c'est bien plutôt, au contraire, pour que la matière fût apte à recevoir diverses formes qu'elle a été créée dans des états différents ». Il ne s'agit pas ici de la matière première au sens strict, où ne se trouve aucune différence, mais de la matière déjà adaptée au moins aux formes des éléments, ainsi que nous aurons à l'expliquer plus loin (q. 66).

« D'autres ont attribué la distinction des choses » aux seuls agents, et non plus à la matière ; mais « aux agents seconds ». Voici comment s'est expliqué un des plus fameux parmi eux. « Avicenne » (980-1036), dans sa *Métaphysique*, tr. XI, ch. IV, « dit que Dieu, en se comprenant, a produit l'intelligence première », c'est-à-dire la première substance intellectuelle, « laquelle » intelligence, par le seul fait qu'elle est produite et qu'elle n'est pas Dieu, « n'étant pas », non plus « son être, sera nécessairement composée de puissance et d'acte, comme nous le verrons plus loin » (q. 50, art. 2, *ad 3um*) ; elle n'est pas, en effet, ni ne peut être l'acte pur. « Cette première substance intellectuelle » a nécessairement un double acte : elle connaît Dieu ; et

elle se connaît elle-même. « En tant qu'elle connaît » Dieu, « la première cause, elle produit la seconde substance intellectuelle. En tant qu'elle se connaît elle-même, du chef où elle est en puissance, elle produit le corps du » premier « ciel, qui cause le mouvement; du chef où elle est acte, elle produit, en se connaissant, l'âme du ciel ». Avicenne pensait que le ciel était animé. A part ce dernier point, où les modernes ne le suivraient pas, le reste de son système ne fait pas trop mauvaise figure à côté des systèmes de Kant, de Fichte, de Schelling ou de Hégel. On pourrait encore rapprocher de ce système les théories gnostiques. [Cf. l'excellent résumé qu'a donné, de ces théories, Mgr Duchesne, dans son *Histoire ancienne de l'Église*.] — Saint Thomas déclare que « cette explication » d'Avicenne « ne peut pas tenir ». Et il en apporte deux raisons, qui valent contre toutes les explications analogues. « Il y a, d'abord, que le fait de créer n'appartient qu'à Dieu, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 45, art. 5). Par conséquent, tout ce qui ne peut être produit que par voie de création doit être ramené à Dieu comme à sa cause immédiate; et c'est le cas de tous les êtres qui ne sont pas soumis à la génération et à la corruption » : pour les anciens, il en était ainsi, même des corps célestes; telles sont, à n'en pas douter, toutes les substances intellectuelles. « Une seconde raison est que, dans cette hypothèse, l'univers ne serait pas le produit intentionnel du Premier agent; il serait la résultante d'une infinité de causes qui auraient concouru à le produire », sans que leur action fût voulue et réglée directement par la Cause suprême. « Or, cela n'est rien autre que ce que nous appelons l'effet du hasard. Il s'ensuivrait donc que l'achèvement » ou la perfection « de l'univers, qui consiste dans la diversité des êtres, serait le fruit du hasard; ce qui est impossible ».

« C'est pourquoi, reprend saint Thomas, nous devons dire que la distinction des choses et leur multitude est due à l'intention du Premier agent, qui est Dieu. Dieu, en effet, a amené les choses à l'être pour communiquer aux créatures sa bonté et la représenter en elles. Et parce qu'une seule créature ne pouvait pas suffire à la représenter, Il a produit des créatures multiples et diverses, afin que ce qui manque à l'une d'elles pour repré-

senter la divine bonté fût suppléé en une autre ». Voilà la raison vraie, la raison profonde, la raison dernière de la multiplicité et de la diversité des êtres dans le monde de la création ». « La bonté », ou la perfection, « est en Dieu d'une façon souverainement une et simple », en même temps qu'infinie; « dans la créature, elle est d'une façon » fragmentaire, partielle, « multiple et divisée ». Une seule créature ne peut donc pas tout avoir; il en faut plusieurs, qui, chacune, auront leurs perfections spécifiques ou individuelles et dont l'ensemble constituera une représentation moins incomplète, moins imparfaite de l'infinie perfection divine. « Aussi bien l'univers, dans sa totalité, participe-t-il la divine bonté et la représente-t-il plus parfaitement que ne le ferait l'une quelconque des créatures » prise à part et toute seule. « Cette distinction des choses a pour cause, en Dieu, la divine sagesse; et voilà pourquoi Moïse l'attribue au Verbe ou à la Parole de Dieu, qui est le concept de sa sagesse, quand il dit, au premier chapitre de la Genèse (v. 3, 4) : *Dieu dit : Que la lumière soit! Et Il sépara la lumière des ténèbres* ». — Nous avions l'équivalent de cet article, mais considéré à un autre point de vue, à la question 22, article 2. [Cf., sur cette même question actuelle, les chapitres XXXIX à XLV du deuxième livre *Contre les Gentils*. Ces chapitres sont fort intéressants, surtout pour la manière dont saint Thomas y expose les diverses erreurs.]

L'*ad primum* distingue entre la cause efficiente qui agit par nature et celle qui agit par volonté. « La cause efficiente qui agit par nature agit en vertu de la forme qui la fait être; et cette forme, évidemment, doit être une : d'où il suit qu'il n'y aura qu'un seul effet. Mais la cause qui agit par volonté, et c'est le cas pour Dieu, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 19. art. 4), agit par la forme que son intelligence a conçue. Puis donc qu'il ne répugne pas à l'unité et à la simplicité de Dieu qu'Il entende plusieurs choses par son intelligence, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 15, art. 2), il s'ensuit que Dieu, tout en restant souverainement un, peut produire plusieurs choses ».

L'*ad secundum* fait une double réponse. Il répond, d'abord, en ne considérant l'essence divine que sous la raison d'exem-

plaire unique; et si vous supposez un quelque chose qui le reproduise parfaitement, ce quelque chose sera unique : c'est le cas du Verbe, en Dieu, par rapport à l'essence divine. Mais si l'on suppose un quelque chose qui ne reproduise cet exemplaire que partiellement, on pourra multiplier ce quelque chose tant et plus sans jamais épuiser l'exemplaire, qui est infini. « L'objection, dit saint Thomas, tiendrait s'il s'agissait d'une œuvre qui représente dans toute sa perfection l'exemplaire. Dans ce cas », parmi les choses matérielles « on ne pourrait avoir qu'une multiplication numérique. Et voilà pourquoi l'Image incréée » ou le Verbe, « qui est parfaite » et n'admet pas de matière, « ne peut être qu'une. Mais aucune créature ne représente dans toute sa perfection l'exemplaire premier, qui est la divine essence. Aussi faut-il que cet exemplaire soit représenté par plusieurs choses. — D'ailleurs », et c'est la seconde réponse, « à prendre les idées divines comme ayant chacune la raison d'exemplaire, nous dirons qu'à la pluralité des choses correspond, dans l'intelligence divine, la pluralité des » exemplaires que sont les « idées ». L'essence divine, considérée sous la raison d'exemplaire par rapport aux créatures, qui l'imitent à des degrés divers, selon que l'intelligence divine conçoit qu'elle est imitable et veut qu'elle soit imitée en telle et telle manière, pourra n'avoir plus raison d'exemplaire unique, mais d'exemplaire multiple : nous admettons la multiplicité d'*idées* en Dieu, au sens qui a été expliqué à la question 15, art. 2.

L'*ad tertium* distingue, au sujet de a cause finale, entre les moyens proportionnés à la fin et les moyens qui restent nécessairement en deçà. Si l'on suppose un moyen qui épuise, pour ainsi dire, toute la finalité de la fin, ce moyen sera nécessairement unique. Mais si l'on a une fin dont la finalité dépasse, sans proportion, tous les moyens, on pourra multiplier ces derniers tant que l'on voudra, sans que rien, du côté de la fin, s'y oppose. Et ainsi en est-il de tout objet créé, par rapport à la bonté divine, fin ultime de tous ces objets. « Dans les sciences spéculatives, dit expressément saint Thomas, le médium de la démonstration, qui démontre la conclusion d'une façon parfaite, ne peut être qu'unique » : il n'y a, pour toute conclusion, qu'une

raison démonstrative, s'il s'agit, bien entendu, de la démonstration par *l'essence* de la cause ou démonstration *propter quid* ; car, s'il s'agit de la démonstration par l'effet, ou démonstration *quia*, l'effet pouvant être multiple, les raisons le seront aussi. « Quant aux raisons probables », en tout état de cause, « elles pourront être multiples. De même dans les sciences pratiques. Lorsque ce qui est ordonné à la fin, égale, si l'on peut ainsi s'exprimer, la fin, il n'est besoin que d'un seul moyen. Mais il n'en est pas ainsi de la créature, par rapport à cette fin qui est Dieu. Et voilà pourquoi il a fallu que les créatures soient multiples ».

La distinction des êtres et leur multitude n'est pas l'effet du hasard, dans le monde de la création. Elle ne vient pas, non plus, d'une série plus ou moins prolongée de causes secondes, agissant indépendamment de Dieu, et constituant, par leur action, la diversité des êtres dont le monde se compose. Cette diversité et la multitude qui s'ensuit doivent remonter jusqu'à Dieu comme à la cause intelligente et voulante qui a tout disposé, dans l'univers. pour la parfaite représentation de sa bonté à Lui. — Quand nous parlons de cause intelligente et voulante, pour expliquer la multiplicité qui règne dans le monde, c'est dans un tout autre sens que ne le fait M. Bergson. Pour lui, la multiplicité provient d'un acte de l'intelligence qui prend des vues stables sur l'instabilité, constituant, sous forme d'élan vital, l'unique fond de toute réalité. Nous avons déjà dit que cette théorie de M. Bergson, ramenant toutes choses à un simple vouloir qui se tend ou se détend, sans autrement préciser les conditions de ce vouloir, est absolument insaisissable et, par suite, ne peut être le sujet ni d'une discussion, ni d'une réfutation. Ce n'est qu'une métaphore. [Cf. *Revue Thomiste*, mai-juin 1908.]

A la question de multiplicité se rattache la question d'inégalité. Partout, en effet, où l'on a multiplicité spécifique d'êtres, il faut que certains êtres soient plus parfaits et d'autres moins parfaits. La différence est grande, parmi les divers êtres, au point de vue de la perfection, depuis le grain de sable jusqu'à l'ange. Et, même en ne considérant que le seul monde humain,

les différences, sans aller jusqu'à varier l'espèce, n'en demeurent pas moins, dans l'ordre des différences accidentelles, d'une extrême conséquence au point de vue de la perfection et du bonheur. Ces différences, ces inégalités sont-elles voulues de Dieu? Est-ce à Lui, comme à leur première cause, que nous devons les faire remonter? Tel est l'objet de l'article suivant. Il suffit de l'énoncer pour en saisir toute l'importance.

Article II.

Si l'inégalité des choses vient de Dieu?

Trois objections veulent prouver que « l'inégalité des choses ne vient pas de Dieu ». — La première arguë de ce que « Dieu est excellent ». Or, « le propre de ce qui est excellent est de produire des choses excellentes. Mais, parmi les choses qui sont toutes excellentes, l'une ne peut pas être meilleure que l'autre. Il s'ensuit que le propre de Dieu doit être de faire toutes choses égales ». — La seconde objection s'appuie sur une parole d'Aristote, « au cinquième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 17; Did., liv. IV, ch. xv, n. 4), où « il est dit que l'égalité est un effet de l'unité. Puis donc que Dieu est l'unité même, Il n'a pu produire que des choses égales ». — La troisième objection dit que « le propre de la justice est de donner des choses inégales aux êtres inégaux. D'autre part, il est certain que Dieu est juste en tout ce qu'Il fait. Puis donc qu'à son opération à Lui, par laquelle Il communique l'être à tout ce qui est, rien n'est présupposé qui établisse déjà une inégalité, il semble bien que Dieu aura dû faire toutes choses égales ». Nous avions trouvé cette objection, appliquée à la question du salut, quand nous traitions de la prédestination (q. 23, art. 5).

L'argument *sed contra* est un très beau texte du livre de « *l'Ecclésiastique*, ch. xxxiii » (v. 7, 8), où il est « dit : *Pourquoi un jour l'emporte-t-il sur un autre jour, une lumière sur une autre lumière, une année sur une autre année, un soleil*

sur un autre soleil? C'est la sagesse du Seigneur qui a établi ces distinctions ».

Le corps de l'article nous donne d'abord l'historique de la question actuelle. Il nous rappelle « l'opinion de ceux qui voulaient expliquer la distinction des choses par l'action de principes contraires » : la haine et l'amour, d'après Empédocle (ve siècle av. J.-C.); « le bien et le mal) », d'après Marcion (IIe siècle après J. C.) et les Manichéens. « Origène, voulant éviter cette erreur, posa (dans le *Périarchon*, liv. I, ch. VI et suiv.; liv. II, ch. I, II, IX) que tout avait été créé par » un seul et même Principe, qui est « Dieu »; mais que pourtant les inégalités ne venaient pas de Lui. D'après Origène, toutes choses seraient sorties des mains de Dieu, « au commencement, avec un égal degré de perfection. Dieu n'aurait créé, d'abord, que des créatures intellectuelles; et toutes, égales. L'inégalité survint, parmi elles, en raison de leur libre arbitre. Les unes, en effet, se tournèrent vers Dieu avec des degrés divers de ferveur; les autres, au contraire, se détournèrent de Lui avec plus ou moins de malice. Les créatures qui se tournèrent vers Dieu, par leur libre arbitre, furent promues aux divers ordres angéliques, selon leurs mérites respectifs. Les autres, celles qui se détournèrent de Dieu, furent enchaînées à des corps divers, suivant la diversité de leurs fautes ; et telle serait, d'après Origène, la raison de la création et de la diversité des corps ». — « Mais » cela n'est pas possible; car « il s'ensuivrait que l'universalité des créatures corporelles n'aurait pas pour cause la bonté de Dieu à communiquer aux créatures, mais plutôt le péché à punir; ce qui est contraire à la parole de la Genèse, ch. I (v. 31) : *Dieu vit toutes les choses qu'Il avait faites; et elles étaient excellemment bonnes.* Aussi bien, saint Augustin » a-t-il une parole très sévère contre l'opinion dont il s'agit. Il « dit, au onzième livre de la *Cité de Dieu* (ch. XXIII) : *Qu'y a-t-il de plus insensé que d'assigner pour cause, de la part du Créateur, à ce beau soleil, qui brille, unique, dans notre monde, non pas la beauté et l'ornement de l'univers, ou le bien qui en résulte pour tout le monde des corps, mais plutôt la faute de quelque âme ayant commis tel ou tel péché; en telle manière que si cent âmes avaient péché,*

nous aurions, dans notre monde, une centaine de soleils! »

Laissons de côté toutes ces rêveries; et « disons que pour l'inégalité des choses, comme pour leur distinction, la » véritable première « cause », c'est Dieu ; « c'est la sagesse de Dieu » et sa bonté. « C'est qu'en effet, nous trouvons, dans les choses, une double distinction. Il y a la distinction formelle, pour les êtres qui sont d'espèce différente; et il y a la distinction matérielle, pour ceux qui ne diffèrent qu'au point de vue numérique. Or, parce que la matière est pour la forme, il s'ensuit que la distinction matérielle sera pour la distinction formelle. Aussi bien voyons-nous que, dans les choses incorruptibles, il n'y a qu'un seul individu pour chaque espèce; et cela, parce que l'espèce peut être conservée en cet unique individu » qui demeure. « Dans les choses, au contraire, qui naissent et se corrompent, nous trouvons, pour une même espèce, de nombreux individus, afin que l'espèce soit conservée » par les nouveaux individus destinés à remplacer ceux qui s'en vont. « On voit par là que la distinction formelle est plus importante que la distinction matérielle. D'autre part, la distinction formelle ne peut être sans inégalité. Les formes des choses, en effet, ainsi qu'il est dit au huitième livre des *Métaphysiques* (de S. Thomas, leç. 3; Did., liv. VII, ch. III, n. 8], sont comme les nombres, où l'espèce change, dès que l'on ajoute ou que l'on enlève une seule unité ». Il s'ensuit que si nous avons pluralité d'espèces ou de formes, nous aurons nécessairement des êtres inégaux. « Et c'est bien ce que l'on constate dans les choses de la nature, où nous voyons les diverses espèces s'échelonner comme par degrés au point de vue de la perfection : les mixtes, en effet, sont plus parfaits que les éléments; les plantes, que les minéraux; les animaux, que les plantes; et l'homme, que les autres animaux; et même en chacune de ces diverses catégories », sauf pour l'homme qui ne forme qu'une seule espèce, « nous trouvons diversité de perfection entre les diverses espèces. — De même donc que la divine sagesse est cause de la distinction des choses, afin que l'univers soit plus parfait, de même aussi elle sera cause de l'inégalité ». Sans inégalité, en effet, nous n'aurions pas diversité ou distinction d'espèces; et « l'univers ne serait point parfait, s'il n'y

avait pour tous les êtres qu'un seul degré de bonté ou de perfection ». Il faut pour que l'univers soit parfait, que toutes sortes d'êtres s'y trouvent, réalisant à des degrés divers, des perfections qui se distinguent les unes des autres, non pas seulement au point de vue numérique, ou accidentel, mais même au point de vue essentiel et spécifique. C'est cette raison qui a motivé l'inégalité des êtres dans le monde. Et parce que, loin de répugner à Dieu, elle convient souverainement à sa sagesse, nous n'hésitons pas à affirmer, ce qui est l'évidence même, que l'inégalité des êtres dans le monde, au point de vue spécifique, remonte à la sagesse de Dieu, comme à sa véritable cause. — Nous parlons surtout, ici, de l'inégalité de nature ou d'espèce, bien que l'inégalité individuelle ait aussi la sagesse de Dieu pour cause; Dieu, en effet, ne veut cette dernière qu'indirectement ou secondairement et en raison de la première. Il n'y a d'exception que pour l'homme, où chaque individu, surtout quand il s'agit des prédestinés, est directement et principalement voulu de Dieu. [Cf. ce que nous avons dit plus haut, à la question de la Providence (q. 22) et à celle de la Prédestination (q. 23).]

L'*ad primum* répond que, sans doute, « il appartient à l'agent qui est excellent, de produire un effet qui soit, dans sa totalité, excellent; mais il n'est pas nécessaire qu'il fasse que chaque partie de ce tout soit elle aussi excellente, au sens pur et simple de ce mot; l'excellence de la partie sera proportionnée à l'excellence de l'ensemble. Il est manifeste que la perfection de l'animal n'existerait plus si chacune de ses parties avait l'excellence ou la perfection de l'œil. De même pour l'univers, qui est l'œuvre de Dieu. Dieu lui a donné, dans son ensemble, la perfection ou l'excellence qui convenait à l'œuvre sortie de ses mains ». Quant à chacune des créatures prises à part, Il leur a donné la perfection ou l'excellence relative qui leur convenait à titre de partie de son œuvre; et parce que cette œuvre, dans sa perfection d'ensemble, requérait des parties diverses et inégales, de là vient que « les diverses créatures prises à part n'ont pas pu être toutes également parfaites ou excellentes, mais que l'une est meilleure que l'autre. C'est pour cela qu'il est dit, dans la Genèse, chapitre I, après la création de chacune des parties de l'univers : *Dieu vit*

que la lumière était bonne; et ainsi des autres; tandis qu'après la création totale, il est dit de l'ensemble : *Dieu vit toutes les choses qu'Il avait faites, et elles étaient excellemment bonnes* ». Ici encore, rappelons-nous ce qui a été dit au sujet de la Providence (q. 22, art. 2, *ad 2um*) : pour juger sainement de l'œuvre de Dieu, il ne faut point considérer telle ou telle partie séparément et d'une façon absolue, mais d'après l'harmonie et la proportion de l'ensemble.

L'*ad secundum* fait une double réponse. Il dit que, sans doute, « la première chose qui résulte de l'unité, c'est l'égalité; mais ensuite c'est la multiplicité » [Cf. là-dessus ce qui a été dit à la question 11, art. 2, *ad 4um*]; et avec la multiplicité nous avons l'inégalité. « C'est pour cela que du Père, à qui, selon saint Augustin (*de la Doctrine chrétienne*, liv. I, ch. v) est appropriée l'unité, procède le Fils à qui est appropriée l'égalité; puis la créature, à laquelle l'inégalité convient. — On pourrait dire aussi », et c'est une seconde réponse, « que la créature participe une certaine égalité, savoir : l'égalité de proportion ». De même, en effet, que Dieu est excellent, ne pouvant pas être meilleur, de même chaque créature, par rapport à l'ensemble, est excellente, ne pouvant pas être meilleure; et l'ensemble, aussi, étant donné le plan actuel du monde et ses proportions, est excellent et ne peut pas être meilleur. [Cf. ce que nous avons dit plus haut, de l'excellence du monde actuel et de la possibilité d'un monde meilleur que celui-ci, q. 25, art. 6, *ad 3um*.]

L'*ad tertium* fait observer que « la raison donnée par l'objection a motivé l'opinion d'Origène » dont nous avons parlé au corps de l'article; « mais cette raison ne porte que lorsqu'il s'agit de récompense ou de salaire : dans ce cas, en effet, la distribution ne peut être inégale que si les mérites sont inégaux. Mais, au début, lors de la constitution des choses, l'inégalité des parties n'a pas pu être causée par une inégalité quelconque qui aurait précédé, soit sous forme de mérites, soit même en raison d'une disposition de la matière » ; puisque, nous l'avons dit, rien absolument n'a précédé, du côté de la créature, cette constitution première. « Il s'ensuit que cette inégalité n'a pu être motivée que par la perfection du tout; ainsi qu'il arrive, d'ailleurs, en toutes

les œuvres d'art. Si, en effet », dans la maison construite par l'architecte, « le toit diffère du fondement, ce n'est pas que quelque chose, du côté de la matière, exigeât, de soi, cette différence; mais bien plutôt, parce que l'architecte veut que la perfection de la maison résulte de la diversité des parties, à cause de cela, il choisit une matière différente; et il la ferait même, s'il le pouvait ». Ce que l'architecte créé ne peut pas, Dieu l'a pu. Il a Lui-même constitué les parties de son œuvre avec tel ou tel degré de perfection, parce qu'Il voulait qu'elles occupassent telle place et qu'elles remplissent tel rôle dans l'ensemble de son œuvre qui est l'univers. [Cf. ce que nous avons dit plus haut, notamment au sujet de la prédestination, q. 23.]

S'il y a inégalité parmi les êtres, même au point de vue de la perfection spécifique, nous n'en devons pas rechercher la raison en des mérites ou des démérites antérieurs; mais uniquement, parce que Dieu, voulant la perfection de son œuvre qui est l'univers, a assigné à chaque être le rôle propre qu'il lui fallait remplir : c'est parce qu'il fallait, pour la perfection de l'œuvre divine, qu'il y eût, dans cette œuvre, des êtres à des degrés divers. Ici encore, nous ferons remarquer que dans la théorie bergsonnienne la diversité des êtres n'est pas expliquée, mais supprimée : il ne reste qu'un *élan* insaisissable. — Partout où l'on a diversité et différence dans les degrés d'être, on a nécessairement des supérieurs et des inférieurs; et partout où se trouvent des supérieurs et des inférieurs, il y a aussi un certain ordre, une certaine subordination. Que penser de cet ordre, de cette subordination, dans l'œuvre de Dieu? Cet ordre existe-t-il? et s'il existe, est-ce toujours à Dieu, comme à sa première cause, qu'il le faut faire remonter?

Tel est l'objet de l'article suivant, dont nous avons déjà dit qu'il ne se trouve que dans le manuscrit du Mont-Cassin.

Article III.

Si parmi les créatures se trouve l'ordre d'êtres qui agissent[1]?

Trois objections veulent prouver que « parmi les créatures il n'y a pas l'ordre d'êtres qui agissent ». Ces trois objections rappellent les objections de l'article premier. — La première, tirée

1. Nous donnons ici le texte latin de cet article, qui ne se trouve pas dans les éditions ordinaires de la *Somme théologique :*

« *Utrum in creaturis sit ordo agentium?*

« Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in creaturis non sit ordo agentium. Quod enim agit sine medio est perfectius quam quod agit per medium. Sed Deus est agens potentissimum. Ergo non agit per medium. Et ita una creatura non agit in aliam.

« 2. Praeterea. De ratione agentis est ut faciat sibi simile. Sed id ad cujus similitudinem fit aliquid, est exemplar. Si igitur una creatura sit causa agens respectu alterius, sequeretur quod digniora in entibus sunt exemplaria inferiorum ; quod reprobat Dionysius V cap. *de Div. Nom.*

« 3. Praeterea. Agens et finis incidunt in idem specie, ut dicitur in II *Physic.* Si igitur una creatura est causa activa alterius, una erit causa finalis alterius; quod videtur esse contra id quod *Proverb.* cap. XVI, dicitur :*Universa propter semetipsum operatur Dominus.*

« Sed contra est quod dicit Apostolus, *Rom.* XIII : *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Et Dionysius dicit quod lex Divinitatis est per superiora inferiora reducere in se. Una ergo creatura agit in aliam.

« Respondeo : dicendum quod quidam loquentes in lege Maurorum, posuerunt quod nulla creatura habet aliquam actionem ; dicentes quod ignis non calefacit, sed Deus in igne. Sed, secundum hoc, frustra essent attributae rebus virtutes activae et qualitates et formae. Et ideo dicendum quod ipsa inaequalitas constituta per divinam sapientiam in rebus creatis, ut dictum est, exigit quod una creatura agat in aliam. Secundum hoc enim attenditur in creaturis inaequalitas, quod una est perfectior altera. Perfectius autem comparatur ad minus perfectum sicut actus ad potentiam. Est autem de ratione existentis in actu quod agat in id quod est in potentia. Et sic necesse est quod una creatura agat in aliam. Sed, sicut creatura esse in actu participat a Deo qui est actus purus; ita et virtutem agendi participat a Deo, et agit ejus virtute sicut causa secunda virtute causae primae.

« Ad primum ergo dicendum quod omnia quaecumque fiunt per actionem creaturae Deus posset facere sine creatura. Non ergo est ex defectu potentiae ejus, quod mediante creatura agit; sed ex abundantia bonitatis ipsius, ex qua provenit quod non solum communicat creaturae quod sit in se bona, sed hanc dignitatem ut sit aliis causa bonitatis.

« Ad secundum dicendum quod opinio illorum reprobatur a Dionysio qui ponebant quaedam intellectualia separata esse prima exemplaria; nam primum

de la raison de cause efficiente, s'appuie sur ce que « Dieu est un agent d'une vertu infinie. Or, l'agent qui agit sans intermédiaire est plus puissant que celui qui a un intermédiaire. Donc, Dieu doit agir sans intermédiaire; et, par conséquent, une créature n'agit pas sur l'autre ». Il n'y a pas, parmi les créatures, un ordre d'agents et de patients. — La seconde objection arguë de la cause exemplaire. « C'est le propre de l'agent de produire un semblable à soi. Mais ce dont l'effet reproduit la similitude a raison de type ou d'exemplaire. Si donc une créature agit sur l'autre, il s'ensuit que les plus élevés parmi les êtres seront les types ou les exemplaires des êtres inférieurs. Et cela même est réprouvé par saint Denys, au chapitre v des *Noms divins* » (de saint Thomas, leç. i). — La troisième objection arguë de la cause finale. « L'agent et la fin sont spécifiquement identiques, ainsi qu'il est dit au deuxième livre des *Physiques* (ch. vii, n. 4; de saint Thomas, leç. ii). Si donc une créature a par rapport à l'autre la raison de principe actif, elle en sera aussi la fin. Et ceci va contre la parole du livre des *Proverbes*, ch. xvi (v. 4) : *le Seigneur a tout fait pour Lui-même* ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur un double texte de saint Paul et de saint Denys. « Saint Paul dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. xiii (v. i) : *ce qui vient de Dieu est ordonné.* Et saint Denys affirme que c'est une loi de la Divinité de ramener à elle les êtres inférieurs par l'entremise des êtres supérieurs. Par conséquent », il existe bien, parmi les créatures, l'ordre qui fait qu' « une créature agit sur l'autre ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute en rappelant que « d'aucuns, parlant d'après la loi des Maures [cf. la *Somme contre les Gentils*, liv. III, ch. lxix, dernière opinion, où

exemplar omnium Deus est. Nil tamen prohibet secundario unam creaturam esse exemplar alterius.

« Ad tertium dicendum quod finis ultimus omnium Deus est. Sunt tamen et fines alii sub isto fine, secundum quod una creatura ad aliam ordinatur ut ad finem, imperfectiora scilicet ad perfectiora, ut materia ad formam, elementa ad mixta, plantae ad animalia, animalia ad homines, ut habetur *Gen.* I. Et sic patet quod ordo universi attenditur secundum quod una creatura agit in aliam, et secundum quod una fit ad similitudinem alterius, et secundum quod una est finis alterius. »

saint Thomas use exactement de la même formule : *Quidam loquentes in lege Maurorum*, pour désigner un groupe de philosophes arabes]. ont affirmé qu'aucune créature n'avait la moindre action ; disant, par exemple, que le feu ne chauffe pas, mais bien Dieu dans le feu ». Cette erreur devait un jour être reprise par Malebranche et ses disciples. Elle est insoutenable ; car, « d'après cela, il s'ensuivrait que les vertus actives, et les qualités, et les formes », qui sont toutes des principes d'action, « auraient été attribuées sans motif aux choses créées. Aussi bien devons-nous dire que l'inégalité elle-même, constituée par la sagesse divine dans le monde des choses créées, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.), exige que les créatures agissent les unes sur les autres. C'est qu'en effet l'inégalité parmi les créatures consiste en ce que les unes sont plus parfaites que les autres. Or, le plus parfait se compare au moins parfait, comme l'acte à la puissance » ; car tout ce qui dit perfection dit acte. « Puis donc qu'il est essentiel à ce qui est en acte, d'agir sur ce qui est en puissance », car tout acte tend à se communiquer, « il s'ensuit qu'il faut de toute nécessité que parmi les créatures, les unes », les plus parfaites, « agissent sur les autres » qui sont moins parfaites. « Toutefois, de même que la créature tient et participe de Dieu le fait d'être en acte, Lui seul étant l'acte pur, de même c'est de Dieu qu'elle tient et qu'elle participe sa vertu d'agir ; bien plus, quand elle agit, elle agit en sa vertu, comme la cause seconde agit en vertu de la cause première » ; la cause seconde agit, et elle agit par sa vertu propre ; mais sa vertu et son action propres sont toutes pénétrées de la vertu et de l'action de l'agent principal, dont elle est l'instrument, en quelque sorte. Nous aurons plus tard l'occasion de revenir sur cette action de la créature et sur sa dépendance par rapport à l'action de Dieu. Cette étude, non moins importante que délicate, formera l'objet des dernières questions de la première partie de la *Somme*, depuis la question 105 jusqu'à la question 119. Pour le moment, il nous aura suffi de prouver, en général, que cette action d'une créature sur l'autre doit exister, et qu'elle se rattache, elle aussi, comme tout le reste d'ailleurs, à Dieu comme à sa première cause.

L'*ad primum* fait observer que « tout ce qui est produit par l'action de la créature, Dieu le pourrait faire » directement « sans la créature. Ce n'est donc pas en raison d'un défaut du côté de sa puissance que Dieu agit par l'intermédiaire de la créature; c'est par surabondance de bonté, et parce qu'Il n'a pas seulement voulu communiquer à la créature le fait d'être bonne en elle-même, mais encore cette excellence, d'être, pour les autres, cause de bonté ».

L'*ad secundum* remarque qu'il n'y a aucune nécessité de refuser à la créature, d'une façon absolue, la raison de cause exemplaire. « L'opinion que réprouve saint Denys est celle qui supposait des êtres intellectuels existant à l'état séparé et ayant la raison de premiers exemplaires ». C'était l'opinion des platoniciens. [Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 44, art. 3.] Une telle opinion est fausse; « car le premier exemplaire de toutes choses n'est autre que Dieu. Mais rien n'empêche que, d'une façon secondaire, les créatures aient raison d'exemplaire, les unes par rapport aux autres ».

L'*ad tertium* fait la même remarque au sujet de la cause finale. « Dieu est la fin dernière de tout; mais il peut y avoir d'autres fins » intermédiaires, en deçà et « au dessous de cette fin, selon qu'une créature sera ordonnée à l'autre comme à sa fin, savoir les êtres moins parfaits aux êtres plus parfaits; c'est ainsi que la matière est ordonnée à la forme, les éléments aux mixtes, les plantes aux animaux, les animaux à l'homme, comme on le voit par le premier chapitre de la Genèse. — Et donc, conclut saint Thomas à la fin de cet *ad tertium*, l'ordre de l'univers consiste : en ce qu'une créature agit sur l'autre; en ce que l'une est faite à la ressemblance de l'autre; et en ce que l'une est la fin de l'autre ». — Il eût été difficile de mieux préciser, et en moins de mots, ce qui constitue l'ordre des créatures entre elles. M. Bergson, qui a voulu essayer une nouvelle critique de l'idée d'ordre, aurait bien fait de s'en tenir à la doctrine exposée ici.

On aura pu se convaincre, sans que nous ayons à y insister, que tout dans cet article est digne du saint Docteur. La doctrine

est du plus pur saint Thomas. La forme et le style sont identiques à la forme et au style des autres articles de la *Somme;* et la place que cet article occupe dans la question actuelle ferait un vide, si cet article n'y était pas. L'économie de la question l'exige impérieusement. Nous allons voir, du reste, que l'article suivant le suppose et y renvoie. — Dès l'instant qu'il y a inégalité parmi les créatures; dès l'instant qu'elles ne sont pas sur le même rang et qu'elles n'ont pas le même degré de perfection, il faut qu'il y ait subordination entre elles; que celle qui a moins reçoive de celle qui a plus, et que, par suite, une créature puisse agir et agisse en effet sur l'autre. Cet ordre qui règne parmi les créatures, c'est Dieu qui l'a constitué et c'est de Dieu qu'il découle. — Une dernière question se pose au sujet de l'univers : C'est de savoir s'il est un ou multiple; s'il y a plusieurs mondes, ou s'il n'y en a qu'un. Et la question est souverainement actuelle, en un temps où les progrès de la science nous invitent constamment à parler de mondes innombrables, de soleils sans fin, de planètes et de terres qu'on ne calcule plus. Qu'en est-il de ce point si intéressant, et qu'a pensé là-dessus saint Thomas?

Nous l'allons voir à l'article qui suit.

Article IV.

S'il n'y a qu'un seul monde?

Saint Thomas pose la question au sens ancien, au sens aristotélicien. Il entend par *monde* l'ensemble des êtres qui, spécifiquement distincts, s'échelonnent entre eux à des degrés divers et se subordonnent, depuis l'ange jusqu'à l'atome, dans un continuel commerce d'action et de passion. Il s'agit pour lui, évidemment, du monde conçu à la façon populaire, et non pas du monde entendu au sens où le prennent les savants d'aujourd'hui. Ceux-ci entendent, assez souvent, par *monde,* notre système planétaire, ou même simplement notre terre. C'est en ce sens qu'ils parlent de plusieurs mondes et même d'une infinité de mondes. Pour désigner l'ensemble de ces divers mondes, ils

emploient le mot *univers*. Nous verrons comment les principes de saint Thomas pourront, à la rigueur, s'appliquer à cette conception moderne de l'univers, bien que lui-même ait entendu les appliquer au monde pris dans le sens où le prenaient les anciens.

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas qu'un seul monde, mais qu'il y en a plusieurs ». — La première cite une parole de « saint Augustin, au livre de *83 Questions* », où il est « dit (q. XLVI) qu'il n'est pas permis d'affirmer que Dieu ait créé les choses sans raison. Or, la raison qui lui a fait créer un monde a pu lui en faire créer plusieurs ; car sa puissance n'est pas limitée à la création d'un seul monde; elle est infinie, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 25, art. 2). Par conséquent, Dieu a créé plusieurs mondes ». Il n'y a pas de raison qu'il en ait créé un et non plusieurs. — La seconde objection rappelle que « si la nature fait ce qu'il y a de meilleur, à plus forte raison devons-nous dire que Dieu le fait. Or, il est mieux qu'il y ait plusieurs mondes plutôt qu'un seul, attendu que plusieurs biens donnent une plus grande somme de bien que n'en peut donner un seul. Donc Dieu a dû produire plusieurs mondes ». Cette objection nous vaudra une réponse très importante de saint Thomas. — La troisième objection arguë de la nature même de la pluralité numérique : « Tout ce qui a une forme dans la matière peut-être multiplié numériquement, sans que l'espèce varie; car la multiplication numérique se fait par la matière. Or, le monde a sa forme dans la matière. De même, en effet, que si je dis l'*homme*, je désigne la forme, tandis que si je dis *cet homme*, je désigne la forme dans la matière; de même, quand je dis *le monde*, je désigne la forme, et quand je dis *ce monde*, je désigne la forme dans la matière. Et par suite », de même qu'il y a plusieurs hommes, de même « rien n'empêchera qu'il y ait plusieurs mondes ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, en saint Jean, ch. I (v. 10) : *le monde a été fait par lui*, où l'expression *le monde*, au singulier, indique qu'il n'y a qu'un seul monde ».

Au corps de l'article, saint Thomas base toute son argumentation sur la doctrine exposée à l'article précédent que nous

venons de commenter, après avoir déclaré que, pour nous, cet article était vraiment du saint Docteur. Nous avons ici une nouvelle preuve que cet article est absolument requis pour l'intégrité de la question. « Nous devons dire, expose le saint Docteur, que l'ordre même que nous trouvons parmi les choses, telles qu'elles ont été créées par Dieu, prouve l'unité du monde. Et, en effet, ajoute-t-il, le monde actuel est dit *un*, en entendant cela de l'unité d'ordre, selon que certaines parties sont ordonnées aux autres. Or, tout ce que Dieu a fait est ordonné : les diverses parties sont ordonnées entre elles, et le tout est ordonné à Dieu ; c'est, dit saint Thomas, ce que nous avons montré plus haut ». [Il n'a été question de cela, d'une façon expresse, dans aucun des articles vus jusqu'ici; seul l'article précédent a traité de *l'ordre* du monde. Nul doute, par conséquent, que saint Thomas ne renvoie à cet article.] De ce que tout est ordonné dans l'œuvre de Dieu, ainsi que nous l'avons montré à l'article précédent, « il » en « faut conclure, de toute nécessité, que tout ce qui est appartient à un seul monde. — Ceux-là seuls, remarque saint Thomas, ont pu admettre plusieurs mondes, qui n'ont pas assigné comme cause du monde, une sagesse qui ordonne, mais le simple hasard; ainsi que l'a fait Démocrite, pour qui le monde actuel était le résultat d'un concours fortuit d'atomes, et pareillement une infinité d'autres mondes ». — Cette pluralité des mondes, entendue au sens de Démocrite, et que tout catholique ou même tout philosophe théiste doit rejeter comme le fait ici saint Thomas, est admise explicitement ou implicitement par tous les philosophes matérialistes. Pour eux, il n'y a que la matière, existant de toute éternité et par elle-même. Cette matière est, au fond, identique; et toutes les variétés d'êtres que nous percevons sont le résultat fortuit des atomes ou des molécules associés ou dissociés suivant les caprices de leurs mouvements. Il n'y a aucune raison, dans cette hypothèse, de limiter ou d'ordonner les divers groupements d'atomes qui constituent les divers êtres. Et, par suite, l'unité du monde, pour les matérialistes, est une conception vide de sens. — Il n'en va pas de même pour les savants qui, tout en admettant une certaine infinité de matière, et aussi la formation de ce qu'ils appellent les divers systèmes

planétaires par le mouvement d'une ou plusieurs nébuleuses, rattachent cependant la production de cette matière et le mouvement qui l'anime à une première cause intelligente. Ceux-là peuvent et doivent admettre une véritable unité d'ordre dans l'ensemble du monde créé; et si leur unité n'est pas la même que celle admise par saint Thomas, et dont nous allons parler à l'*ad secundum*, elle peut suffire néanmoins pour sauver le principe invoqué par le saint Docteur au corps de l'article. C'est la seule admise communément par les savants et les philosophes de nos jours.

L'*ad primum* appuie sur la grande raison de l'unité du monde que nous venons de rappeler et qui est celle du corps de l'article. « La raison pour laquelle il faut que le monde soit un, est que toutes choses doivent être ordonnées entre elles d'un même ordre et à une même fin. Aussi bien, est-ce de l'unité d'ordre existant dans les choses, qu'Aristote, au douzième livre des *Métaphysiques* (de S. Thomas, leç. 12; Did., liv. XI, ch. x), conclut à l'unité du Dieu gouverneur; et Platon (dans le *Timée*, Did., t. II, p. 105) prouve l'unité du monde par l'unité de l'exemplaire que ce monde reproduit ». On ne voit pas pourquoi Dieu aurait produit plusieurs univers indépendants l'un de l'autre. Qu'Il ait produit plusieurs mondes au sens où on l'entend aujourd'hui, c'est-à dire d'innombrables systèmes planétaires, plus ou moins semblables au nôtre, on le peut admettre, pourvu qu'on admette aussi, comme d'ailleurs le font la plupart des savants, que ces divers systèmes sont ordonnés ensemble et forment un immense tout régi par les lois de la gravitation. Mais on ne saurait admettre des mondes distincts et séparés de telle sorte qu'il n'y ait aucun influx ou aucune action des uns sur les autres. En ce sens, M. Bergson a raison de parler d'universelle « interaction »; mais il gâte tout par le vide de son élan vital. Pour nous, si nous parlons d'ordre et d'universelle interaction, c'est que l'unité et la sagesse du Créateur exigent l'unité et l'harmonie dans l'ensemble de son œuvre qui est l'univers.

L'*ad secundum*, nous l'avons déjà dit, est extrêmement important. Saint Thomas nous avertit qu' « aucun agent ne se propose comme fin la pluralité matérielle » ou numérique; « c'est

que la multitude matérielle n'a pas de limite fixe : elle tend, de soi, à l'infini » ou à l'indéfini ; « et l'infini » ou l'indéfini « répugne à la raison de fin. [Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 7, au sujet de l'infini.] Or, quand on dit que plusieurs mondes seraient meilleurs qu'un seul, il s'agit là de multitude ou de pluralité matérielle ». Ces divers mondes, en effet, seraient spécifiquement identiques; il n'y aurait entre eux que la distinction numérique ou matérielle. « Un tel *mieux* n'est pas chose que Dieu ait pu se proposer en agissant; car, pour la même raison, on pourrait dire, s'Il avait fait deux mondes, qu'il eût été mieux qu'Il en fît trois; et ainsi de suite, à l'infini ». Il n'y aurait aucune raison de s'arrêter. — Cette remarque de saint Thomas n'infirme pas, absolument parlant, le sentiment des modernes qui admettent plusieurs planètes semblables à notre terre, plusieurs systèmes solaires et planétaires semblables à notre système, plusieurs voies lactées plus ou moins semblables à la voie lactée ou à l'ensemble de systèmes planétaires qui comprend celui où nous vivons; car on peut dire, dans ce sentiment, que l'ensemble de ces planètes, de ces systèmes, de ces voies lactées, constitue, du moins au point de vue du mouvement et de ce qu'on pourrait appeler « l'harmonie des mondes », quelque chose de plus parfait que chaque système pris séparément. Pourtant, cette perfection n'est guère qu'une perfection d'ordre matériel et numérique. Au point de vue spécifique, tous ces divers mondes reviennent à peu près au même.

Dans le système des anciens, la variété ou la gradation spécifique était plus accusée. Ils n'admettaient qu'un seul monde où tous les êtres se superposaient dans un ordre parfait, depuis la terre où nous vivons et qui, pour eux, était le centre et le lieu infime du monde, jusqu'à ces corps célestes dont la perfection allait s'épurant toujours et d'autant plus qu'on montait davantage vers les sommets, c'est-à-dire vers les dernières circonférences de la grande sphère qui constituait le monde. Dans ce monde, dont aucune partie n'était étrangère à l'autre, et qui toutes devaient se prêter un mutuel secours, en ce sens que les plus parfaites devaient aider les moins parfaites à atteiudre leur fin, — il y avait de purs esprits — des corps — et un esprit uni à un corps. Or,

c'était à aider ce dernier, comme étant le plus faible, que les esprits et les corps étaient tous ordonnés. Pour cela, il occupait dans l'univers le lieu central. Et comme il doit se perpétuer dans son espèce par voie de génération, autour de lui était la sphère des éléments dont les mouvements et les qualités contraires supportaient le triple règne minéral, végétal et animal. Les premiers êtres qui venaient au secours de l'homme, quant à sa partie corporelle, c'étaient les corps célestes dont tous les mouvements superposés et ordonnés de sphère en sphère avec l'harmonie la plus parfaite servaient à mettre en branle la sphère des éléments, pour y causer les transformations nécessaires à la vie matérielle de l'homme. Quant à sa partie spirituelle, l'homme était aidé par les purs esprits, qui, placés à l'extrême opposé du lieu qu'il habitait lui-même, c'est-à-dire à la circonférence ultime de cette sphère totale qui s'appelait le monde et dont l'homme occupait le centre, pouvaient, à leur gré et sur l'ordre de leur commun Maître et Seigneur, le Créateur de toutes choses, descendre de la région lumineuse qu'ils occupaient, et apporter à l'homme le concours de leurs lumières et de leurs ardeurs. — Mais voilà que dans le ciel avait eu lieu une lutte effroyable. Satan et les anges rebelles s'étaient révoltés contre Dieu. Michel les avait vaincus et précipités au sein de l'abîme, dans les entrailles de la terre — c'est-à-dire au lieu le plus opposé, — avec le triste pouvoir d'en sortir et de tenter l'homme. — L'homme avait succombé. — Dieu avait envoyé son Verbe ; — et depuis, plus encore qu'auparavant, la terre qu'habite l'homme, sanctifiée par la vie, la mort et la résurrection du Dieu-Homme, était devenue le point central vers lequel convergeaient toutes les attaques des démons et tous les secours des bons anges, — en attendant le dénouement final. — Et on citait à l'appui les textes de saint Paul : *Toutes choses sont pour vous; vous êtes pour le Christ ; et le Christ est pour Dieu* (Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. III, v. 23); et ces autres de l'Épître *aux Hébreux,* ch. I, v. 14, où il est dit, en parlant des anges. *Ne sont-ils pas tous des esprits au service de Dieu, envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut?*

On aura remarqué combien parfait était l'accord, dans ce sys-

tème des anciens, entre les données de la raison philosophique et celles de la foi. Il est bien certain que les données de la foi peuvent parfaitement subsister, même avec le système moderne. Mais l'harmonie ou l'accord est peut-être moins facile à préciser qu'il ne l'était autrefois. Quant à la gradation spécifique des êtres, dont nous parlions tout à l'heure, et que saint Thomas nous disait, ici, dans l'*ad secundum* que nous commentons, devoir être marquée comme principalement voulue de Dieu, elle était mise en une lumière très vive dans le système des anciens ; tandis que dans le système moderne, nous l'avons dit, c'est plutôt la multiplication numérique qui paraît en relief. [Cf. sur cette grande question de l'unité du monde et de l'ordre qui y règne, les leçons 15 et 18 du deuxième livre *de Coelo et Mundo*, dans les Commentaires de saint Thomas sur Aristote ; — Cf. aussi la conférence 48e du Père Lacordaire sur *le plan de la création*, et la conférence du P. Monsabré sur *l'harmonie du monde*. Le premier appuie surtout sur la perfection formelle ou spécifique ; l'autre, sur la perfection matérielle et numérique.]

L'*ad tertium*, pour être compris, demande qu'on se place toujours dans la conception aristotélicienne du monde, dont l'ensemble formait une sphère immense ; et dans cette sphère, chaque catégorie d'êtres avait sa place distincte. Par conséquent, à supposer plusieurs individualités de chaque catégorie, ces individualités ne pouvaient pas constituer, en se réunissant, des groupements à part ; il fallait qu'elles vinssent prendre place au lieu qui était assigné à leur catégorie. « Le monde est constitué par toute sa matière. Il n'est pas possible qu'il y ait une autre terre que la nôtre ; car toute terre devrait naturellement se porter au lieu central » du monde, « qui est la place de la terre. Et l'on doit en dire autant de tous les autres corps qui constituent les diverses parties du monde ». Chacun d'eux, dans le système ancien, avait sa place marquée ; il ne pouvait faire partie du monde qu'à la condition d'occuper cette place. Tout ce qui était terre devait être au centre, comme tout ce qui était corps céleste, et tel ou tel genre de corps céleste, devait s'étager de sphère en sphère jusqu'à la circonférence ultime qui était le lieu le plus élevé dans le monde. L'hypothèse donc que faisait l'objection,

supposant plusieurs portions de matière, spécifiquement identiques à celles dont se compose notre monde, et qui auraient concouru à former d'autres mondes, était absolument chimérique. Dans le système ancien, il n'y avait qu'une place possible pour chaque catégorie d'êtres corporels, et cette place était déjà fixée dans l'ensemble du monde actuel. Quant à supposer plusieurs mondes, de tout point semblables au monde actuel, ayant les mêmes parties ordonnées identiquement entre elles, mais existant en dehors du monde où nous sommes, sans rien qui rattachât entre eux ces mondes multiples, la raison indiquée à l'*ad primum* ne le permettait aucunement.

Le monde doit nécessairement être un, de l'unité d'ordre, c'est-à-dire que les êtres multiples qui le composent, et dont la perfection s'échelonne à des degrés divers, entraînant un perpétuel commerce d'action et de passion entre ces divers êtres, doivent former ensemble un seul tout, où les parties moins nobles sont ordonnées aux plus nobles, et où toutes ces parties ensemble sont ordonnées, comme à leur fin, à Celui-là même qui est leur commun Principe. — Après avoir traité de la distinction des choses en général ou de l'univers pris dans son ensemble, nous devons maintenant traiter de la distinction des choses suivant leurs diverses catégories. Il s'agit de l'univers dans le détail de ses parties essentielles ou de ses parties maîtresses. Non pas que nous devions étudier ces parties en elles-mêmes et pour elles-mêmes, comme le feraient des astronomes, des naturalistes ou des philosophes; nous les étudierons eu égard à leurs rapports avec la première Cause qui est Dieu. Notre procédé est toujours celui du théologien; et, comme le remarque saint Thomas dans sa *Somme contre les Gentils,* liv. II, ch. IV, il y a cette différence entre le procédé du théologien et celui du simple philosophe ou naturaliste, que « le théologien traite des créatures, selon qu'en elles se retrouve une certaine ressemblance avec Dieu, ou parce que se tromper à leur sujet exposerait à se tromper quand il s'agit de Dieu »; tandis que « les sciences humaines les considèrent selon qu'elles sont en elles-mêmes. De là vient que les sciences humaines se subdivisent suivant les divers gen-

res ou les diverses catégories d'objets ». Il n'en va pas de même de « la théologie ou doctrine sacrée », qui étudie toutes ces choses, pour ainsi dire, en fonction de Dieu, selon qu'elles émanent de Lui ou qu'elles s'y rapportent. Elle « n'étudie pas les divers êtres en tant que tels ou tels, et, par exemple, le feu en tant que feu, mais en tant que cet être représente l'excellence divine et lui est ordonné d'une façon quelconque ». — Ceci nous explique pourquoi nous n'aurons pas, en étudiant les diverses parties de l'univers au point de vue théologique, à entrer dans le détail de chacune des espèces qui le composent. Nous n'étudierons que les principales, celles-ci précisément qui commandent toute l'œuvre de Dieu et qui nous aident à mieux saisir son action. — De même, nous les étudierons, non pas seulement à la lumière des principes naturels, comme le font les philosophes et les savants, mais à la lumière de Dieu, en nous appuyant sur sa parole et sur ce qu'exigent sa bonté, sa sagesse, sa puissance. — Aussi bien, la considération des créatures ne vient-elle, pour le théologien, qu'après la considération de Dieu qui commande toute autre considération, tandis que le procédé philosophique est exactement l'inverse, commençant par l'étude détaillée des créatures et n'arrivant qu'ensuite à l'étude et à la considération des choses divines (cf. *Somme contre les Gentils,* liv. II, ch. IV).

Relativement à cette étude de la distinction des êtres suivant leurs diverses catégories, nous devrons étudier d'abord la distinction qui domine tous les êtres de l'univers; c'est la distinction du bien et du mal. Puis, nous examinerons la distinction des créatures en créatures spirituelles et corporelles. La première étude forme l'objet des deux questions suivantes (48, 49). La seconde va de la question 50 à la question 103. — Et d'abord, de la distinction du bien et du mal. Saint Thomas se pose, là-dessus, deux questions : premièrement, du mal en lui-même (q. 48); secondement, de la cause du mal (q. 49).

D'abord, du mal en lui-même. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLVIII.

DE LA DISTINCTION DES CHOSES EN PARTICULIER. — DU MAL.

Cette question comprend six articles :

1° Si le mal est une certaine nature?
2° Si le mal se trouve dans les choses?
3° Si le bien est le sujet du mal?
4° Si le mal détruit totalement le bien?
5° De la division du mal en mal de peine et en mal de coulpe.
6° Ce qui a davantage de la raison du mal, de la peine ou de la coulpe.

De ces six articles, le premier traite de la nature du mal; le second, de son existence; le troisième, du sujet où il se trouve; le quatrième, de ses effets; le cinquième et le sixième, de ses diverses espèces. — Peu de questions ont été aussi agitées, parmi les hommes, que cette question du mal. Elle a depuis toujours préoccupé les esprits; et c'est à son sujet, notamment au sujet de la cause du mal, que des erreurs sans nombre se sont fait jour à travers les siècles. Nous examinerons à la question suivante ce point spécial, de la cause du mal. Mais la solution que nous aurons à donner dépendra totalement des notions que nous allons préciser dans la question présente. De là l'importance souveraine de cette question et de chacun des articles qui la composent.

Voyons d'abord l'article premier.

Article Premier.

Si le mal est une certaine nature?

Le sens du mot « nature » est ici celui de *réalité, d'être déterminé*. Saint Thomas se demande si le mal est quelque chose de

positif, ayant son être à lui, ou s'il n'est rien de réel, mais plutôt une absence de réalité, une privation d'être. Tel est le sens de la question. — Cinq objections veulent prouver que « le mal est une certaine nature », un certain être déterminé. — La première arguë d'une parole d' « Aristote, dans son livre des *Prédicaments* » (ch. VIII, n° 27), où il est « dit que *le bien et le mal ne sont pas dans un genre donné, mais sont eux-mêmes les genres des autres choses*. Or, tout genre est une certaine nature. Par conséquent, il en est de même du mal ». — La seconde objection rappelle « que toute différence constitutive de l'espèce est une certaine nature. Or, le mal est une différence qui constitue l'espèce » de certaines habitudes « en morale : il y a, en effet, une différence spécifique entre les bonnes habitudes » qui sont des vertus, « et les mauvaises habitudes » qui sont des vices, « comme, par exemple, entre la libéralité et l'avarice. Il s'ensuit que le mal désigne une certaine nature ». — La troisième objection dit que « chacun des contraires est une certaine nature » ; les contraires sont, chacun, quelque chose de positif, à l'inverse des contradictoires où l'un n'est que la négation de l'autre ». Or, le mal et le bien s'opposent, non pas comme la chose eue et sa privation, mais comme deux contraires, ainsi que le prouve Aristote, dans le livre des *Prédicaments* (ch. VIII, n°s 7, 16, 17), où il montre qu'il y a un certain milieu entre le bien et le mal, et que l'on peut retourner du mal au bien », ce qui, précisément est le propre des contraires : c'est ainsi qu'entre les deux couleurs contraires du blanc et du noir, se trouvent d'autres couleurs intermédiaires, et que l'on peut passer du noir au blanc comme du blanc au noir. [Cf. le traité de saint Thomas *sur les choses opposées*, opusc. 47.] « Donc le mal désigne une certaine nature ». — La quatrième objection déclare que « ce qui n'est pas n'agit pas. Or le mal agit, puisqu'il détruit le bien. Donc le mal est quelque chose ; il est un certain être déterminé, une certaine nature ». — La cinquième objection remarque qu' « il n'y a que ce qui est quelque chose de réel et de déterminé dans la nature qui concoure à la perfection de l'univers. Or, le mal concourt à la perfection de l'univers. Saint Augustin dit, en effet, dans son *Enchiridion* (ch. X, XI), que l'*admirable beauté de l'univers est constituée par l'en-*

semble de ce qui est, dans lequel ensemble, cela même qu'on appelle le mal, étant bien ordonné et mis à sa place, rehausse éminemment l'éclat du bien. Par conséquent, le mal est une certaine nature »; il est quelque chose de réel et de déterminé parmi les êtres.

L'argument *sed contra* cite le mot de « saint Denys, au quatrième chapitre *des Noms Divins* » (de s. Th., leç. 16), où il est « dit que *le mal n'est pas quelque chose qui existe ou qui soit un bien* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que partout où se trouve une opposition, « l'un des deux opposés se connaît par l'autre; c'est ainsi qu'on connaît les ténèbres par la lumière. Si donc nous voulons savoir ce qu'est le mal, c'est à la raison de bien que nous devrons le demander. Or, nous avons établi plus haut (q. 5, art. 1), que le bien est tout ce qui a raison de désirable. Puis donc que toute nature désire son être et sa perfection, il est nécessaire de dire que l'être et la perfection d'une nature, quelle qu'elle soit, aura raison de bien. Il n'est donc pas possible que le mal désigne quelque être ou quelque forme ou nature. Et, par suite, il demeure que sous le nom de mal on désigne une certaine absence de bien ». Le mal est le contraire du bien; c'en est la négation ou l'exclusion. Or, le bien et l'être ne font qu'un. Il s'ensuit que le mal n'est pas de l'être; il en est l'exclusion. « C'est en ce sens que le mal est dit n'être ni quelque chose existant, ni un bien; car dès là que tout être, en tant qu'être, est un bien, écarter le bien, c'est du même coup écarter l'être ». Le mal, qui n'est pas un bien, qui est le contraire du bien, ne peut, en rien, participer l'être. Il n'est pas quelque chose. Il n'est rien de positif.

L'*ad primum* donne deux réponses, relativement à la parole d'Aristote que citait l'objection. La première est qu' « en cet endroit, Aristote parle au sens des pythagoriciens. Les pythagoriciens, en effet, admettaient que le mal était une certaine nature », quelque chose de positif, existant à titre de réalité; « et voilà pourquoi ils faisaient, du bien et du mal, les deux genres suprêmes de toutes choses. Et qu'Aristote ait pu parler ainsi, c'est qu'il a coutume, surtout dans les livres qui

ont trait à la Logique, de prendre des exemples qui étaient tenus pour probables, de son temps, selon l'opinion de certains philosophes. — On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse, « qu'au témoignage d'Aristote, en son dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 6 ; Did., liv. IX, ch. IV, n. 6), l'*habitus* ou la possession d'une chose *et sa privation constituent la première des contrariétés*. C'est qu'en effet on la retrouve dans tous les contraires, l'un des deux contraires ayant toujours la raison d'imparfait par rapport à l'autre, comme le noir par rapport au blanc, ou l'amer par rapport au doux. En ce sens, on dira que le bien et le mal sont les deux grands genres, non pas d'une façon pure et simple » ou absolument parlant, « mais par rapport aux contraires. De même, en effet, que toute forme a raison de bien ; de même, toute privation, en tant que telle, a raison de mal ».

L'*ad secundum* fait observer que « le bien et le mal n'ont raison de différences constitutives que dans les choses de la morale. Là, en effet, l'espèce se tire de la fin, qui est l'objet de la volonté, sans laquelle volonté il n'y a pas à parler de morale. Et parce que le bien a raison de fin », c'est, en effet, pour le bien que l'être voulant agit, « le bien et le mal » qui est son contraire « seront les différences spécifiques des actes moraux : le bien, en raison de lui même ; et le mal, en tant qu'il exclut la véritable fin. Et cependant, même cette exclusion de la fin légitime », qui a raison de mal en morale, « ne constitue une espèce au point de vue moral, qu'en tant qu'elle se trouve jointe à une fin indue ; comme on voit, dans les choses de la nature, la privation de la forme substantielle jointe toujours à une autre forme. Ainsi donc, le mal, qui est une différence constitutive de l'espèce dans les actes moraux, est un certain bien joint à la privation d'un autre bien; comme, par exemple, la fin » ou le but « de l'homme intempérant n'est pas de manquer du bien de la raison, mais d'avoir le plaisir des sens à l'encontre de ce que la raison prescrit. Par où l'on voit que » jamais, non pas même en morale, « le mal, en tant que mal, n'est une différence constitutive de l'espèce ; c'est toujours en raison d'un bien qui s'y trouve joint ». Et cela est si vrai, que les diverses espè-

ces de péchés ou de vices se marquent d'après les *biens* indus que la volonté du pécheur poursuit.

« La réponse que nous venons de donner dans l'*ad secundum* vaut aussi pour l'*ad tertium* », remarque saint Thomas. « Lorsqu'en effet, Aristote parle de contraires, au sujet du bien et du mal, il s'agit du bien et du mal, selon qu'on les trouve dans les choses morales : où l'on appelle bien, ce qui est dans l'ordre ; et mal, non pas seulement ce qui est contraire à l'ordre, mais encore ce qui est nuisible à autrui. C'est ainsi qu'Aristote a pu dire du prodigue, au quatrième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 31 ; de S. Th., leç. 4), qu'il était vain, mais qu'il n'était pas mauvais ». Il est quelque chose d'intermédiaire entre le bien et le mal : on ne peut pas dire de lui qu'il ait la bonté morale, puisqu'il n'est pas, dans sa conduite, conforme à la raison ; mais on ne dira pas non plus qu'il soit mauvais, à entendre par ce mot celui qui nuit à autrui. C'est en ce sens que nous trouvons entre le bien et le mal moral quelque chose d'intermédiaire, suivant la parole d'Aristote que citait l'objection. — « De même, on peut du mal qui se dit en morale retourner au bien ; mais on ne le peut pas de n'importe quel mal ; et, par exemple, on ne retourne pas de la cécité à la vue, alors que cependant la cécité est un mal ». Il s'ensuit que le mal et le bien ne peuvent être dits *contraires*, au sens propre de ce mot, que s'il s'agit du bien et du mal tels qu'on les trouve en morale.

L'*ad quartum* observe qu'« une chose peut être dite agir en un triple sens. — Il y a d'abord l'action formelle, au sens où l'on dit que la blancheur *fait une chose blanche*. En ce sens, nous pouvons dire que le mal, du chef même où il est une privation, détruit le bien, parce qu'il en est la destruction. — Une seconde manière d'agir est celle de la cause efficiente, comme, par exemple, quand le peintre en bâtiment *fait* un mur blanc. — Il en est une troisième : celle de la cause finale, en tant que la fin meut l'agent. — De ces deux dernières manières, le mal ne peut pas agir directement et de lui-même, c'est-à-dire selon ce qu'il est en lui-même, n'étant qu'une privation ; il ne le peut qu'en tant qu'un certain bien lui est adjoint. Toute action, en effet,

procède d'une certaine forme; et tout ce qui est désiré comme fin a une raison de perfection. De là vient, comme le marque saint Denys, au chapitre IV *des Noms Divins* (de S. Th., leç. 16 et 22), que le mal ni n'agit ni n'est désiré, si ce n'est en raison d'un certain bien adjoint; de lui-même, *il n'a pas raison de fin et se trouve en dehors de tout vouloir et de toute intention* ». — Retenons soigneusement la doctrine de cet *ad quartum;* elle est d'une importance extrême, en morale, pour bien comprendre la possibilité et la nature du péché.

L'*ad quintum* débute par une phrase qui est, on peut le dire, la preuve démonstrative de l'authenticité de l'article 3 de la question précédente. Nous retrouvons ici les termes mêmes de l'*ad 3um* de cet article, et saint Thomas s'y réfère en les rappelant. « Ainsi qu'il a été dit plus haut, déclare-t-il (et cela n'a été dit qu'à l'endroit précité), les parties de l'univers sont ordonnées entre elles, selon que l'une agit sur l'autre et qu'elle en est la fin et l'exemplaire. Or, nous venons de dire (ici-même, à l'*ad quartum*) que cela ne peut convenir au mal qu'en raison d'un bien adjoint. Il s'ensuit que le mal ne contribue à la perfection de l'univers et n'est compris dans l'ordre qui y règne, que d'une façon accidentelle et en raison du bien qui lui est joint ». Cette remarque de saint Thomas est encore très importante pour apprécier comme il convient l'œuvre de Dieu et sa conduite dans le gouvernement du monde. Elle nous permet de donner au mal la seule place qui lui revient dans l'ensemble des choses.

Mais précisément, et parce que le mal est ce que nous venons de dire, c'est-à-dire rien par lui-même, mais seulement une privation du bien, la question qui se pose immédiatement est celle de savoir s'il vaut la peine que nous nous occupions de lui. Le mal existe-t-il en réalité? Y a-t-il du mal dans le monde? Car, enfin, si le mal n'existe pas, à quoi bon nous en occuper; et s'il n'est rien, ainsi que nous venons de le dire, comment pourrait-il exister? — Tel est l'objet de l'article suivant, un des plus importants et des plus fondamentaux de toute la théologie. C'est ici, en effet, que saint Thomas va nous donner, *ex professo,* la raison d'être du mal et qu'il va, par conséquent, répondre à la

question formidable qui, depuis toujours, fait le tourment des esprits qui pensent et réfléchissent : pourquoi le mal?

Article II.

Si le mal se trouve dans les choses

Trois objections veulent prouver que le « mal » n'existe pas en réalité, qu'il « ne se trouve pas dans les choses ». — La première cite une parole de « saint Denys, au chapitre IV *des Noms Divins* » (de S. Th., leç. 14), où il est « dit que le mal est éloigné de ce qui existe et plus encore de ce qui n'existe pas. Or, tout ce qui se trouve dans les choses, ou bien est un certain être, ou bien en est la privation, ce qui revient au non-être. Donc, le mal n'existe pas dans les choses ». — La seconde objection dit que « l'être et la réalité se confondent. Si donc le mal est un certain être dans les choses, il sera une réalité. Or, nous venons d'établir le contraire » (à l'article précédent). — La troisième objection arguë d'une parole d'« Aristote, au troisième livre des *Topiques* (ch. V, n° 10), où il est « dit que *plus un être est blanc, moins il a de noir en lui.* Il s'ensuit qu'une chose est d'autant meilleure qu'elle est moins mélangée de mal. Puis donc que Dieu fait toujours ce qu'il y a de mieux et de meilleur, plus encore que ne le fait la nature, nous devons en conclure que, dans les choses créées par Dieu, le mal ne se trouve en aucune manière ». Inutile de faire remarquer l'importance de cette troisième objection, qui nous vaudra le dernier mot de saint Thomas sur la question qui nous occupe.

L'argument *sed contra* objecte qu' « avec cela deviendraient inutiles toutes les prohibitions et toutes les peines qui n'ont précisément que le mal pour objet ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à l'article 2 de la question précédente. « Nous avons dit, là, que la perfection de l'univers requérait que l'inégalité existât parmi les êtres; sans cela, tous les degrés de la bonté et de la perfection n'eussent pas été réalisés. Or, il est un degré de bonté qui consiste,

pour l'être où il se trouve, dans le fait de ne pouvoir déchoir. Un autre degré, au contraire, consiste en ce fait que l'être qui est bon peut cependant déchoir de sa bonté. Ces mêmes degrés, d'ailleurs, se retrouvent dans l'être. Il est des êtres, en effet, qui ne peuvent point perdre l'être qu'ils ont; tels, les êtres incorporels. D'autres peuvent perdre leur être, ce sont les êtres corporels. De même donc qu'il fallait, pour la perfection de l'univers, qu'il y eût, non seulement des êtres incorruptibles, mais aussi des êtres corruptibles; pareillement, la perfection de l'univers exigeait qu'il y eût des êtres pouvant déchoir de leur bonté; d'où il devait suivre que ce déchet se produirait parfois. Et c'est en cela même que consiste la raison de mal : qu'un être déchoit de sa bonté. Par où l'on voit que le mal se trouve dans les choses, tout comme la corruption » des êtres qui peuvent perdre leur être et qui le perdent, en effet; « d'ailleurs, cette corruption elle-même est un certain mal ».

Le procédé de saint Thomas, dans cet article, est celui-ci. Il y a du mal, dans le monde, s'il y a, dans le monde, des êtres qui déchoient de leur perfection. Or, il y a, dans le monde, de tels êtres. Donc, il y a le mal. Et qu'il y ait de tels êtres dans le monde, c'est que la perfection de l'univers le requiert. La perfection de l'univers, en effet, requiert qu'il y ait toutes sortes d'êtres et de perfections. Or, de même qu'il y a un degré d'être constitué par l'être incorruptible et un autre degré d'être constitué par l'être corruptible, de même il y a un degré de bonté qui consiste à pouvoir déchoir de sa perfection et un autre qui consiste à n'en pouvoir pas déchoir. Donc, de même qu'il y a des êtres corruptibles et des êtres incorruptibles, de même il doit y avoir des êtres pouvant déchoir de leur perfection. Remarquons que « pouvoir déchoir » n'est pas absolument synonyme de « corruptible ». Être « corruptible » est une espèce de « pouvoir déchoir », comme le remarque saint Thomas à la fin du corps de l'article; mais le second est plus vaste que le premier, car le premier ne porte que sur les substances matérielles inférieures, tandis que le second peut porter sur tout être créé. Nous retrouvons ici la différence qui a été marquée plus haut, dans la question du bien en général (q. 5, art. 1, *ad 1*^{um}), entre

l'être et le bien. L'être, au sens pur et simple, se dit de la substance; tandis que le bien se dit de l'achèvement de l'être et, par conséquent, des qualités, même accidentelles, qui parfont la substance et la complètent au point de vue de la perfection. Voilà pourquoi saint Thomas distingue ici les êtres corruptibles, des êtres qui peuvent déchoir de leur bonté, bien que le fait de perdre son être soit un réel déchoir. Seulement, tandis que le mot « être corruptible » ne s'applique, strictement parlant, qu'aux êtres qui peuvent perdre leur être substantiel, le mot « pouvoir déchoir » s'applique à tous les êtres qui, même en gardant leur être substantiel, peuvent perdre telle ou telle des perfections qui constituent leur bonté.

L'*ad primum* fait remarquer que « le mal se distingue et de l'être pur et simple, et du pur non-être; car il n'est ni une qualité » ou réalité positive, « ni une pure négation; il est par mode de privation ». Ce dernier mot précise toute la doctrine de l'article précédent. Le mal, au sens strict, est la privation d'un bien, c'est-à-dire le manque d'une chose qu'on n'a pas et qu'on devrait avoir.

L'*ad secundum* est à noter pour la doctrine philosophique très importante qu'il nous livre. Saint Thomas nous rappelle qu' « il est dit, au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Thomas, leç. 9; Did., liv. IV, ch. VII, n. 4, 5), que l'*être* se prend en un double sens. D'abord, en tant qu'il signifie une réalité positive; et, de ce chef, nous l'appliquons aux dix » catégories ou « prédicaments », qui sont : la substance, la quantité, la qualité, la relation, l'action, la passion, le lieu, le temps, la situation, le revêtement. « Il est, en ce sens, une seule et même chose avec la réalité; par conséquent, nulle privation ne peut, en ce sens, être dite *être;* et, par suite, ni le mal non plus. Mais il est une seconde acception du mot *être;* c'est en tant qu'il signifie la vérité d'une proposition, qui consiste dans le fait d'unir » un sujet et un attribut, « laquelle union est exprimée ou marquée par le mot *est*. Ainsi entendu, le mot *être* n'est que la réponse à la question : *est-il?* C'est ainsi que nous disons de la cécité qu'elle *est* dans l'œil; et pareillement de toute autre privation ». Dans ce cas, pour pouvoir être dit *être*, il n'est pas nécessaire

d'être une réalité positive existant dans les choses; *tout ce qui peut être sujet dans une proposition et recevoir une attribution quelconque,* peut, en ce sens, être dit être. Même le néant ou le rien pourra, dans une proposition donnée, porter le mot *être;* on dira du *néant* qu'il *est ce qui n'est pas.* A plus forte raison, pourrons-nous appliquer le mot *être* à ce qui affecte, à titre de privation, un être réellement existant, comme vient de le remarquer saint Thomas, à propos de l'œil et de la cécité. Or, ce dernier cas est celui du mal; « et c'est en ce sens que nous disons que le mal est ». — Saint Thomas ajoute que « pour n'avoir pas pris garde à cette distinction », pourtant si simple, « quelques philosophes, considérant que certaines choses sont dites mauvaises ou que le mal est dit être dans le monde, en concluaient que le mal est une certaine réalité ». Non, il n'est qu'une privation.

C'est aussi pour n'avoir pas pris garde à la même distinction dont nous parle ici saint Thomas, que Fichte n'a pas vu combien était faux son point de départ, quand il disait : *A est A;* donc *A est.* Dans le premier cas, il prenait le mot *est* au sens *verbial;* et dans le second, il concluait au sens de réalité existante. — Sur cette distinction si capitale, voir le commencement de l'opuscule *De Ente et Essentia.* — Pour la mieux entendre et ne pas se méprendre sur la doctrine de l'*ad secundum* que nous venons de lire, il est bon de noter, avec Cajétan, que le verbe *être,* selon qu'il exprime la vérité d'une proposition, c'est-à-dire l'union légitime du sujet et de l'attribut qui la composent, peut faire abstraction de la réalité extérieure à l'âme. Il suffit, pour qu'une proposition affirmative soit vraie, que la notion exprimée par l'attribut corresponde au sujet, que ce sujet soit quelque chose de réel en dehors de l'esprit, ou qu'il n'existe que dans l'appréhension de ce dernier. Ici vient l'exemple que nous donnions tantôt, et qui consiste à dire que *le néant est ce qui n'est pas.* Mais le sujet peut aussi, sans être quelque chose de réel au point de vue positif, en dehors de l'esprit, être cependant, à un titre spécial, dans la réalité des choses. Dans ce cas, le verbe *être* qui entre dans la proposition, pourra s'appliquer, non pas seulement pour désigner le rapport exact de deux notions existant

dans notre esprit, mais encore pour désigner le fait de l'existence, au dehors et dans la réalité des choses, du sujet en question, selon qu'il peut, en effet, exister ainsi dans les choses, non pas à titre de réalité positive, mais à titre, par exemple, de privation affectant tel ou tel être qui existe réellement. C'est en ce second sens que saint Thomas, à l'*ad secundum* que nous venons de voir, prend le mot *être* et sa vérité dans la proposition; et voilà pourquoi il a parlé de réponse à la question : *est-il?* Mais il n'a pas entendu limiter à cette seule acception le verbe *être* faisant partie de la proposition; il est des cas, en effet, nous venons de le dire et nous en avons fait une application au sophisme de Fichte, où le verbe *être* n'a pas à répondre à la question : *est-il?* mais plutôt à la question : *est-il ceci ou cela?* D'autres que Fichte, parmi les philosophes modernes, sans en excepter M. Bergson, auraient pu tirer grand profit des remarques de cet *ad secundum*.

L'*ad tertium* commande toutes les questions relatives au mal moral, dans les rapports de ce mal moral avec la providence ou le gouvernement de Dieu. L'objection était que Dieu et la nature faisant toujours ce qui est mieux, dès là que le monde est meilleur, s'il est pur de tout mal, il faut que le mal n'existe pas dans le monde. — Saint Thomas répond que « Dieu et la nature, et n'importe quel autre agent, font toujours ce qui est mieux, en entendant cela du tout » qui constitue leur œuvre; « mais non, si on l'entend de chacune des parties, à moins qu'il ne s'agisse du *mieux* des parties, selon qu'elles sont ordonnées au tout; et c'est ce qui a été dit plus haut (q. 47, art. 2, *ad 1um*). Or, si nous prenons le tout, par rapport au monde », et non pas telle ou telle partie isolément, « il est mieux et plus parfait pour l'ensemble, qu'il y ait, dans cet ensemble, des êtres pouvant déchoir de leur perfection et défaillant parfois, Dieu ne l'empêchant pas ». Retenons cette affirmation de saint Thomas. Elle explique toute la question du mal. Dieu n'est pas tenu d'empêcher toutes les défections, toutes les chutes. Il est bon, il est nécessaire qu'il en permette certaines. Et cela, pour deux raisons, nous dit saint Thomas. « Premièrement, parce que le propre de la Providence n'est pas de détruire la nature, mais de la maintenir selon ce

qu'elle est, ainsi que le dit saint Denys au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 23). Or, il est dans la nature des choses que ce qui peut défaillir défaille quelquefois. Une seconde raison, indiquée par saint Augustin dans son *Enchiridion* (ch. XI), est que Dieu est assez puissant pour tirer le bien du mal »; et précisément, Il permet le mal pour faire éclater ce côté merveilleux de sa puissance, d'où résulte, d'ailleurs, pour le monde, une beauté nouvelle. « Il y a, en effet, beaucoup de biens qui ne seraient pas, si Dieu voulait empêcher tout mal. C'est ainsi que nous n'aurions pas le feu, si l'air ne disparaissait pour se changer en lui; et pareillement, la vie du lion ne pourrait se conserver si » tel autre animal, « l'âne » par exemple, « n'était sacrifié; de même qu'il n'y aurait pas place pour la justice qui venge l'innocent, ou pour la patience qui supporte l'injustice, si l'iniquité ne se produisait pas ». Cette admirable doctrine de saint Thomas avait déjà trouvé son application dans la question de la Providence (q. 22, art. 2) et dans la question de la Prédestination (q. 23). Nous aurons à y revenir souvent.

Il est bon, il est conforme aux perfections divines, et cela rentre dans l'ordre de l'univers, qu'il y ait du mal dans le monde, c'est-à-dire qu'il y ait des êtres pouvant cesser d'être, ou déchoir de leur bonté, et qui, en effet, cessent d'être, ou défaillent parfois. Cette conclusion doit s'entendre plus spécialement de l'ordre du monde considéré dans son état actuel; car, après la restauration finale que la foi nous enseigne, le mal n'existera plus que dans l'enfer. — Nous savons ce qu'est le mal et qu'il a sa raison d'être dans le monde. Mais où est-il, précisément, dans le monde, et où se trouve-t-il subjecté? Quel en est le sujet?

C'est à étudier ce nouveau point de la question que l'article suivant est consacré.

Article III.

Si le mal est dans le bien comme dans son sujet?

Cet article sera très important pour exclure, plus tard, la folle hypothèse d'un être souverainement mauvais et cause de tout mal. — Quatre objections veulent prouver que « le mal n'est pas dans le bien comme dans son sujet ». — La première arguë d'une parole de « saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* » (de S. Thomas, leç. 23), où il est « dit que *le mal n'existe pas, ni ne se trouve en ce qui existe.* Or, tout ce qui est un bien existe. Donc le mal n'est pas dans le bien comme dans son sujet ». — La seconde objection dit que « le mal est du non-être, comme le bien est de l'être. Or, le non-être n'a pas besoin d'être dans l'être comme dans son sujet. Pareillement donc, le mal n'est pas subjecté dans le bien ». — La troisième objection observe qu' « un contraire ne peut pas être le sujet de son contraire »; et par exemple, le blanc ne peut pas être le sujet du noir. « Puis donc que le mal et le bien sont contraires, le mal ne peut pas être dans le bien comme dans son sujet ». — La quatrième objection remarque que « ce où se trouve la blancheur, comme dans son sujet, est dit être blanc. Par conséquent, ce où le mal sera comme dans son sujet devra être dit mauvais. Et par suite, si le mal est dans le bien comme dans son sujet, le bien sera mauvais; ce qui est contraire à la parole d'Isaïe, ch. v (v. 20) : *Malheur à vous qui appelez le mal, bien; et le bien, mal* ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Augustin, dans l' *Enchiridion* » (ch. xiv), où il est « dit que le mal n'est pas, si ce n'est dans le bien ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la conclusion de l'article premier : « ainsi qu'il a été dit, le mal implique la rémotion du bien. Cependant, remarque ici saint Thomas, ce n'est pas toute rémotion du bien, qui peut être appelée mal. La rémotion du bien peut se prendre, en effet, et dans

un sens privatif, et dans un sens négatif. Que si on entend la rémotion du bien, au sens négatif, elle n'aura pas la raison de mal; sans quoi il faudrait appeler mal, cela même qui n'est en aucune manière; ou encore, toute chose qui n'a pas le bien que sa voisine peut avoir : et, par exemple, l'homme serait mauvais, parce qu'il n'aurait pas l'agilité du cerf ou la force du lion. Il n'y a à avoir raison de mal que la rémotion du bien, entendue au sens privatif; auquel sens on dit de la privation de la vue qu'elle est la cécité » (et ce mot désigne précisément un défaut, un mal physique). — Ceci posé, il faut savoir que « la privation et la forme ont un seul et même sujet : l'être en puissance; soit qu'il s'agisse de l'être totalement en puissance, tel que la matière première, sujet de la forme substantielle et de la privation opposée, soit qu'il s'agisse d'un être réellement en acte, mais en puissance relativement à certaines formes accidentelles, selon que le corps diaphane » ou transparent, tel que l'air, « est le sujet des ténèbres et de la lumière. D'autre part, il est certain que tout être réellement en acte, n'est en acte que par sa forme, qui est une certaine perfection et un certain bien; pareillement, tout être en puissance, en tant que tel, est un certain bien, selon qu'il est ordonné à la forme qui est un bien; car, de même qu'il est *être* en puissance, il est *bien* en puissance. — Il demeure donc que le sujet du mal est toujours un certain bien ». — Combien profonde est cette doctrine! et quelle vive lumière ne projette-t-elle pas sur la question du mal!

L'*ad primum* fait observer qu' « en disant, du mal, qu'il n'est en rien de ce qui existe, saint Denys a voulu marquer qu'il n'y était pas à titre de partie, ou à titre de propriété naturelle »; mais il n'a pas entendu exclure qu'il s'y trouvât à titre de privation.

L'*ad secundum* fait remarquer qu'il n'y a pas parité entre le simple non-être et le mal ou la privation. « Le non-être, au sens purement négatif, ne requiert pas de sujet; mais il n'en est pas de même de *la privation*, qui se définit *une négation en un sujet*, ainsi qu'il est dit, au quatrième livre des *Métaphysiques* (de S. Thomas, leç. 3; Did., liv. III, ch. III, n. 8). Or, c'est ce non-être qu'est le mal ».

L'*ad tertium* montre ce qu'avait d'erroné l'objection troisième, d'ailleurs fort spécieuse. Pour nous, « le mal n'est pas, comme dans son sujet, dans le bien qui lui est opposé; c'est un autre bien, qui lui sert de sujet. C'est ainsi que le sujet de la cécité n'est pas la vue, mais l'animal. »

Saint Thomas ajoute, après saint Augustin (dans l'*Enchiridion* ch. XIV), que « ce qui paraît ici être une cause d'erreur, c'est la règle de Logique, disant que *les contraires ne peuvent pas être ensemble.* — Toutefois, reprend le saint Docteur, il faut entendre ceci », que la règle de Logique dont nous parlons est fausse, dans le cas présent, « en l'appliquant au bien et au mal en général, et non s'il s'agit déterminément de tel bien ou de tel mal en particulier ». Appliquée au bien et au mal en général, la règle de Logique disant que les contraires ne peuvent être ensemble serait fausse; mais elle est vraie, si on l'entend de tel bien particulier et du mal qui lui est contraire; par exemple, la vue et la cécité. « C'est ainsi, d'ailleurs, que le blanc et le noir, le doux et l'amer, ne sont contraires que parce qu'ils appartiennent à des genres d'êtres déterminés. Le bien, lui, domine tous les genres d'êtres » ; et voilà pourquoi, en tant que tel, il ne peut pas avoir de contraire. C'est seulement tel bien particulier, qui, appartenant à un genre d'être déterminé, pourra avoir un contraire; d'où il suivra qu'ils ne pourront pas, l'un et l'autre, se trouver ensemble dans un même sujet. La règle de Logique retrouve ici son application. Mais « cela n'empêche aucunement qu'un bien particulier puisse être ensemble » non pas avec la privation de lui-même, qui serait son mal contraire, mais « avec la privation d'un autre bien » qui est le contraire de cet autre bien et ne peut pas être, en effet, en même temps que lui dans le même sujet.

L'*ad quartum* répond qu' « il ne résulte aucunement de la doctrine exposée, que nous tombions sous l'anathème du prophète Isaïe; car il ne portait que sur ceux qui appellent mal le bien en tant que bien ». Pour nous, un être bon n'est pas dit mauvais, en raison du bien qu'il a, mais en raison du bien qu'il n'a pas et qu'il devrait avoir.

Le mal n'est pas quelque chose de positif; c'est l'absence d'un bien qu'on devrait avoir et qu'on n'a pas. Cette privation est possible, parmi les biens créés; il est même convenable qu'elle soit, car elle concourt à la perfection de l'univers. Et comme c'est une privation, elle devra toujours avoir un certain bien pour sujet. — C'est ce que nous avions à déterminer, en ce qui est du mal, relativement à sa nature, à son existence ou à sa raison d'être, et au sujet où il se trouve. — Une nouvelle question se pose maintenant : celle de ses effets. Puisque le mal est la privation d'un bien, il est évident qu'il enlève ce bien, qu'il le gâte, qu'il le détruit. Mais peut-on dire et se peut-il que le mal arrive à corrompre et à détruire totalement le bien? Telle est la nouvelle question que nous nous posons avec saint Thomas.

Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si le mal corrompt tout le bien?

Cet article est encore très important pour la question du manichéisme et des deux principes. Il est une des bases qui portent la vérité, sur ce point si vivement disputé. — Trois objections veulent prouver que « le mal corrompt tout le bien ». — La première arguë de ce que « le bien et le mal sont contraires. Or, un contraire détruit totalement l'autre contraire »; c'est ainsi que le noir efface le blanc, et les ténèbres la lumière. « Donc le mal peut corrompre tout le bien ». — La seconde objection est une parole de « saint Augustin, dans l'*Enchiridion* « (ch. XII), où il est « dit que le mal nuit en tant qu'*il enlève le bien*. Or, tout bien se ressemble et participe à la même raison de bien. Il s'ensuit que », s'il est enlevé partiellement par le mal, « il doit être enlevé totalement ». — La troisième objection remarque que « le propre du mal, tant qu'il est, est de nuire en enlevant le bien. Puis donc que ce d'où on enlève con-

tinuellement quelque chose doit finalement être épuisé, à moins qu'il ne s'agisse d'infini, ce qui n'est pas, quand il s'agit d'un bien créé, il s'ensuit que le bien » contre lequel lutte le mal « doit finalement disparaître dans sa totalité ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à l'autorité de « saint Augustin » qui « dit, dans l'*Enchiridion* (ch. XII), que le mal ne peut pas totalement consumer le bien ».

Au corps de l'article, saint Thomas reprend cette parole de saint Augustin, et la fait sienne, en déclarant que « le mal ne peut pas totalement consumer le bien. — Pour comprendre ceci, explique le saint Docteur, il faut considérer qu'il y a trois sortes de biens. L'un, qui est » *bien*, par mode de forme ; et celui-là est « totalement enlevé par le mal qui lui est opposé; c'est ainsi que la lumière est totalement enlevée par les ténèbres, et la vue par la cécité. L'autre est » *bien*, par mode de puissance ou de matière ; c'est « le sujet du mal; et ce bien, non seulement n'est pas détruit par le mal, mais il n'est diminué en rien », il n'est aucunement atteint; « c'est ainsi que les ténèbres ne diminuent en rien la substance de l'air » ou l'atmosphère. « Une troisième espèce de bien » est ce qui se trouve entre la matière et la forme, entre le sujet et l'acte; « ce sont les dispositions du sujet relativement à la forme ou à l'acte. Cette troisième sorte de bien est la seule qui soit diminuée par le mal, sans que pourtant elle soit totalement enlevée. Non pas qu'il s'agisse ici d'une diminution par mode de soustraction, ou quantitative, mais par mode de rémission, comme il arrive dans la qualité » ; c'est une diminution d'intensité, un affaiblissement d'aptitude. « Cette rémission » ou cet affaiblissement « d'aptitude » dans le sujet, par rapport à sa forme ou à son acte, « doit se prendre en sens inverse de l'intensité » ou de l'accroissement. « Et précisément, l'aptitude dont il s'agit s'augmente en raison des dispositions qui font que la matière est mieux préparée à recevoir son acte; plus, en effet, ces sortes de dispositions se multiplient dans » la matière ou dans « le sujet, plus le sujet est apte à recevoir sa perfection et sa forme. Au contraire, cette aptitude diminuera en raison des dispositions contraires; et plus celles-ci se multiplieront dans la matière, ou y deviendront plus intenses,

plus la puissance sera éloignée de son acte et inapte à le recevoir ».

« Si donc les dispositions contraires ne peuvent pas s'accroître ou se multiplier à l'infini, mais s'il est une certaine limite qu'elles ne peuvent pas franchir, l'aptitude dont nous parlons ne pourra pas non plus diminuer ou décroître à l'infini » et finalement disparaître ; il y aura une limite, à laquelle cette diminution s'arrêtera nécessairement. « Et c'est ce qui arrive », ajoute saint Thomas, prenant un exemple dans la théorie physique des anciens, « au sujet des qualités actives et passives des éléments ». Parmi ces éléments, il en était deux ayant des qualités tout à fait opposées : l'eau, qui était humide et froide ; le feu, qui était sec et chaud : « le froid et l'humide qui diminuent l'aptitude de la matière à recevoir la forme feu, ne peuvent pas s'accroître à l'infini » ; il y a un degré ou une limite extrême qu'on ne saurait franchir sans que le sujet lui-même soit détruit. — « Que si les dispositions contraires pouvaient se multiplier à l'infini » (et c'est ce qui arrive dans l'ordre intellectuel et moral, comme le remarque saint Thomas, dans la *Somme contre les Gentils*, liv. III, ch. XII), « l'aptitude elle-même, dont il s'agit, pourrait diminuer ou décroître à l'infini ; elle ne pourrait pourtant pas, même alors, finalement disparaître ». [Remarquons soigneusement cette doctrine, car elle ruine ce qui devait être plus tard la base du calvinisme et du jansénisme.] — Et que l'aptitude dont nous parlons ne puisse pas, même alors, totalement disparaître, « c'est que, dit saint Thomas, elle demeure toujours dans ce qui en est le fond et la racine, savoir : la substance même du sujet. Par exemple, supposons qu'on interpose à l'infini, entre le soleil et l'atmosphère, des corps opaques ; il est évident qu'on diminuera d'autant l'aptitude qu'a l'atmosphère à être éclairée par le soleil ; on ne l'enlèvera pourtant pas totalement, puisqu'il demeure toujours l'air, qui, par sa nature, est diaphane », c'est-à-dire apte à recevoir la lumière. « Et pareillement », continue saint Thomas, se transportant dans l'ordre spirituel et moral, « on peut, à l'infini, ajouter péché sur péché et, partant, diminuer à l'infini l'aptitude de l'âme à être informée par la grâce, puisque le péché est comme un obstacle entre notre âme et Dieu, selon le mot

d'Isaïe, ch. LIX (v. 2) : *ce sont nos iniquités qui ont mis une séparation entre nous et Dieu.* On ne peut pourtant pas enlever totalement cette aptitude, parce qu'elle suit » nécessairement « à la nature même de notre âme ».

L'*ad primum* accorde que l'objection vaut pour « le bien opposé au mal », le bien qui se dit par mode de forme : ce bien « est totalement enlevé par la présence du mal contraire; mais les autres biens », le bien par mode de puissance ou de sujet, et le bien par mode de dispositions ou d'aptitude, « ne sont pas totalement enlevés par le mal, ainsi qu'il a été dit » au corps de l'article.

L'*ad secundum* explique l'objection dans le sens de la troisième espèce de bien. « Il est très vrai que l'aptitude » dont nous avons parlé, en soi est un bien semblable et uniforme. Cependant, comme elle « est un quelque chose d'intermédiaire entre la puissance et l'acte », et que d'un côté elle touche à l'acte ou à la forme, et de l'autre à la matière ou au sujet, « rien n'empêche qu'en raison de la diversité des termes nous constations tout ensemble et qu'elle diminue et qu'elle demeure. Du côté où elle touche à l'acte, elle est diminuée par le mal; mais du côté où elle touche au sujet, elle demeure » : elle demeure en la considérant dans la nature du sujet. « Elle n'est donc pas totalement enlevée par le mal; elle demeure en partie ».

L'*ad tertium* indique d'abord et exclut une fausse solution que « certains » auteurs avaient voulu donner. Ils « imaginaient la diminution dont nous avons parlé, à la manière des diminutions quantitatives »; et alors, pour expliquer qu'une aptitude ou des dispositions finies pussent diminuer à l'infini, sans pourtant totalement disparaître, ils en appelaient à la division proportionnelle. « Ils disaient qu'il en était de ces dispositions, comme du continu, qui est divisible à l'infini, pourvu que la division se fasse selon la même proportion, et que, par exemple, on prenne la moitié de la moitié, ou le tiers du tiers, et ainsi de suite. — Cette explication, dit saint Thomas, ne vaut pas pour la question actuelle. C'est qu'en effet, dans la division où l'on garde la même proportion, la soustraction va en diminuant à chaque fois; la moitié de la moitié est moindre, en effet, que la moitié du tout.

Or, s'il s'agit du péché, le second ne nuit pas nécessairement de façon moindre aux dispositions dont nous avons parlé que ne l'a fait le premier; il se peut qu'il leur soit aussi nuisible, et même davantage. — Il faut donc », pour résoudre l'objection, « dire que, sans doute l'aptitude ou les dispositions dont il s'agit sont quelque chose de fini; mais cela n'empêche pas qu'elles ne puissent être diminuées à l'infini; car ce n'est pas directement, ou en raison d'elles-mêmes, que se fait la diminution; c'est parce que les dispositions contraires s'augmentent, et elles peuvent augmenter à l'infini », parce que cette augmentation des dispositions contraires n'implique rien autre qu'une accumulation d'obstacles, « ainsi qu'il a été dit », au corps de l'article.

Le mal est une privation, qui a sa raison d'être dans le monde. Il est subjecté, non pas en lui-même, ni dans le bien particulier dont il est la privation, mais en un autre bien, auquel devrait être joint ce bien particulier que le mal enlève. Ce dernier bien, auquel le mal s'oppose directement à titre de contraire, est totalement enlevé par le mal, sans que d'ailleurs le sujet où il se trouve soit atteint en lui-même. Le seul côté, par où le sujet puisse en quelque manière être atteint par le mal, c'est eu égard à ses dispositions pour tel ou tel acte, pour telle ou telle forme. Et encore, même alors, le mal ne saurait totalement enlever le bien ou les dispositions du sujet. Ces dispositions, en effet, ne sont atteintes que par des dispositions contraires. Et parce que les dispositions contraires, s'il s'agit de dispositions affectant directement le sujet, ne peuvent pas s'accroître dans des proportions infinies, il demeurera toujours quelque reste des dispositions premières. Pour les dispositions qui n'affectent pas directement le sujet, et qui sont plutôt une accumulation d'obstacles entre lui et l'acte ou la perfection à obtenir, si elles peuvent augmenter à l'infini, elles ne sauraient pourtant détruire d'une façon totale les dispositions naturelles du sujet, puisqu'elles ne les atteignent qu'indirectement ou par mode d'accident. — Nous connaissons la nature, le pourquoi, le sujet, la puissance destructive du mal. Il ne nous reste plus qu'à examiner ses espèces. Là-dessus, deux questions se présentent à nous : premièrement, si la division du

mal, en mal de peine et en mal de coulpe, suffit; et, secondement, quelle est, de ces deux espèces de mal, celle à laquelle la raison de mal convient le plus. — D'abord, si la division du mal, en mal de peine et en mal de coulpe, suffit.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si le mal est suffisamment divisé par la peine et par la coulpe?

Trois objections veulent prouver que « le mal n'est pas suffisamment divisé par la peine et par la coulpe ». — La première arguë de ce que, « dans toutes les créatures, nous remarquons un certain manque de quelque chose, par exemple : qu'elles ne peuvent pas d'elles-mêmes se conserver dans l'être. Et ceci, manifestement, n'est ni une peine ni une coulpe. Comme, cependant, il semble bien que ce soit un certain mal, nous devons en conclure que le mal n'est pas suffisamment divisé par la peine et par la coulpe ». — La seconde objection arguë de ce que, « dans les créatures irraisonnables, il n'y a place ni pour la coulpe ni pour la peine; et cependant, nous trouvons en elles la corruption et le déchet, qui sont évidemment un certain mal. Tout mal n'est donc pas ou une peine ou une faute ». — La troisième objection arguë d'un point spécial, propre aux créatures libres. Il est certain que « la tentation », à laquelle ces créatures peuvent être soumises, « est un mal. Or, ce n'est pas une faute; car *la tentation à laquelle on ne consent pas n'est pas un péché, mais bien plutôt une matière à exercice de la vertu,* selon le mot de la glose, à propos de la IIe Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 7). Ce n'est pas non plus une peine, puisque la tentation précède la faute, tandis que la peine doit la suivre. Par conséquent, le mal n'est pas suffisamment divisé par la peine et par la coulpe ».

L'argument *sed contra* prétend, au contraire, que « cette division est superflue ». « Saint Augustin dit, en effet, dans

l'*Enchiridion* (ch. XII), qu'on appelle mal *ce qui nuit*. Or, ce qui nuit est quelque chose de pénal. Donc tout mal est compris dans le mal de peine ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « le mal, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3), est la privation du bien qui, principalement et par soi, consiste dans la perfection et l'acte ». Ce n'est, en effet, qu'indirectement et en raison de l'acte auquel elles tendent, que la puissance ou la matière sont dites aussi avoir la raison de bien. « Or, il y a une double sorte d'actes : l'acte premier et l'acte second. L'acte premier est la forme et l'intégrité de la chose » : tout ce qui contribue à intégrer une chose, dans l'ordre de la perfection, pour la rendre à même d'agir, appartient à ce que nous appelons l'acte premier. « L'acte second est l'opération elle-même », qui suit précisément à la forme ou aux perfections intégrantes. « Il arrivera donc », puisque le mal est l'opposé du bien, « que nous pourrons avoir une double espèce de mal. L'une, qui consistera dans la soustraction d'une forme ou d'une des parties requises pour l'intégrité de la chose; et c'est ainsi que le fait d'être aveugle ou de manquer d'un membre est un mal. L'autre espèce de mal consistera dans l'absence d'une opération requise; soit parce que cette action aura été totalement omise, soit parce qu'elle n'aura pas été faite dans la manière et selon l'ordre voulus. — Et parce que, ajoute saint Thomas, le bien », sous sa raison de bien, non pas tel ou tel bien particulier, comme il arrive pour les êtres matériels ou les facultés sensibles, mais le bien « pur et simple, est l'objet de la volonté, il s'ensuit que le mal, qui est la privation du bien, se trouvera, à un titre spécial, dans les créatures raisonnables douées de volonté ». — En elles, « donc, le mal qui consiste à être privé d'une forme ou d'une partie intégrante du sujet, aura raison de peine, surtout si nous supposons que toutes choses sont soumises à la providence et à la justice divines, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22, art. 2); car il est essentiel à la peine d'être contraire à la volonté ».

Nous savons, par la foi, comme le remarque saint Thomas, dans la question I *du Mal*, art. 4, que rien jamais n'aurait pu nuire à la créature raisonnable, ni dans son âme, ni dans son

corps, ni dans les choses extérieures, si d'abord le péché n'avait précédé dans la personne ou dans la nature. Nous établirons cela plus tard, quand il s'agira de l'état d'innocence. La volonté de l'homme ou de l'ange n'auraient donc jamais rien eu à subir qui leur fût contraire ou qui eût raison de peine, s'il n'y avait eu d'abord, de leur part, une faute commise. C'est donc à un double titre que toute privation d'un bien ou d'une perfection se rattachant à l'intégrité de l'être raisonnable dans sa nature et dans ses moyens d'agir a raison de peine : parce que cela est contraire à la volonté, et parce que ce mal contraire à la volonté lui est infligé à titre de châtiment.

« Quant au mal qui consiste dans le manque de l'opération requise, il a, dans les choses volontaires, la raison de coulpe », ou de faute et de péché, au sens moral de ces mots. « C'est qu'en effet on impute une chose » à faute morale ou « à coulpe, à quelqu'un, lorsqu'il est en deçà des conditions parfaites de l'acte dont il est le maître par sa volonté. — Il en résulte donc, conclut saint Thomas, que tout mal, considéré dans les choses volontaires, est une peine ou une coulpe ». Parmi les êtres volontaires, en qui peut se trouver, à un titre spécial, la raison de mal, comme en eux se trouve, à un titre exceptionnel, la raison de bien, parce que le bien, en tant que tel, est l'objet propre de leur volonté, le mal, s'il s'y trouve en effet, ne pourra s'y trouver qu'avec la raison de peine ou la raison de faute. Telle est la grande conclusion de cet article, qui projette déjà les plus vives lumières sur le monde angélique et sur le monde humain.

L'*ad primum* fait remarquer que « le mal est la privation du bien et non pas une pure négation, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3). Il s'ensuit que ce n'est pas tout manque de bien qui aura la raison de mal, mais le manque du bien qu'on pourrait et qu'on devrait avoir. Et, par exemple, le défaut de vue n'est pas un mal pour la pierre, il ne l'est que pour l'animal; parce qu'il n'est pas dans la nature de la pierre, c'est même contre sa nature d'avoir la vue » : la vue, en effet, est un acte vital et la pierre est nécessairement un être sans vie. « Pareillement, il est aussi contre la nature de la créature de se conserver d'elle-même dans l'être; car c'est du même principe que procède l'être et sa conserva-

tion » : il faudrait donc, pour que la créature se conserve d'elle-même dans l'être, qu'elle ait l'être par elle-même; et, du même coup, elle ne serait plus créature, mais Dieu. « Aussi bien, un tel *manque* ne saurait avoir raison de mal dans la créature ».

L'*ad secundum* précise la portée et le sens du présent article. « La peine et la coulpe ne divisent pas le mal, pris d'une façon pure et simple; il s'agit du mal dans les choses volontaires ». Et donc, s'il s'agit des êtres sans raison, le mal pourra s'y trouver sous sa raison générale de mal, c'est-à-dire en tant qu'il est la privation de tel ou tel bien particulier que de tels êtres devraient avoir et qu'ils n'ont pas; mais il n'y sera ni sous la raison de peine, ni sous la raison de coulpe. Ceci est le propre, exclusivement, du mal angélique ou du mal humain.

L'*ad tertium* fournit une doctrine qui est d'une importance extrême dans les choses de la vie morale. L'objection était que la tentation ne semble pas rentrer dans la division indiquée, alors pourtant qu'elle est un véritable mal et qu'elle se rattache aux choses volontaires. — Saint Thomas répond en distinguant la tentation, selon qu'elle se trouve dans celui qui tente ou selon qu'elle se trouve en celui qui est tenté. « S'il s'agit de la tentation selon qu'elle implique la provocation au mal, elle est toujours un mal de coulpe en celui qui tente. Mais en celui qui est tenté, elle n'existe, à proprement parler, que lorsque le sujet est en quelque manière permuté par elle; ce n'est, en effet, que de la sorte que l'action de l'agent est dite se trouver dans le patient. Or, dès là que nous supposons le sujet tenté, en quelque façon mû au mal par celui qui le tente », il n'échappe déjà plus lui-même, au moins dans la mesure où il se laisse entamer, à la raison de coulpe, et « il encourt la faute ». Quelle psychologie morale dans cette dernière réflexion de saint Thomas! A quelle hauteur et dans quelle lumière ne sommes-nous pas ici pour juger de la moralité des actes volontaires! Cette lutte continuelle de l'être humain contre les sollicitations au mal nous apparaît sous un jour si consolant, si réconfortant, en même temps que si rempli des plus graves responsabilités! La tentation, par elle-même, d'où qu'elle vienne et quelle que soit sa force, viendrait-elle de nos passions au paroxysme de leur violence, n'est rien,

tant que la volonté demeure indemne. La volonté peut se rire des efforts de tous ses ennemis conjurés. Ils ne peuvent rien contre elle tant qu'elle ne faiblit pas. La volonté du juste passera au milieu des flammes, c'est-à-dire à travers les sollicitations du monde, sans cesse avivées par la méchanceté du démon et rendues plus dangereuses par la connivence des sens ou de la cupidité et de l'orgueil, sans souffrir aucun dommage, pourvu qu'elle ne cède en rien à ces sollicitations. Il lui suffit de les mépriser, de n'en tenir aucun compte. Mais si, par contre, elle vient à faiblir, à se laisser atteindre, à subir l'action de ces ennemis qui l'attirent, déjà elle n'est plus à l'abri du mal, même de coulpe; elle est « coupable » dans la mesure où elle s'est laissé modifier ou permuter dans le sens du mal par la tentation. — Dans une acception très large, la tentation, au sens actif, peut exister sans qu'il y ait provocation coupable au mal. Toute provocation coupable suppose un être intelligent. Or, même les créatures inanimées, ou encore certaines créatures humaines, sans qu'il y ait intention mauvaise de leur part, peuvent être pour la volonté une sollicitation au mal. Mais, dans ce cas, la sollicitation ou la tentation s'explique par les dispositions *défectueuses* du sujet tenté. Ce sera en raison de la sensualité, ou de la cupidité, ou de l'orgueil, pour garder les trois grandes tendances précisées par la morale chrétienne, que des créatures, par elles-mêmes indifférentes ou même bonnes, deviendront une tentation, laquelle tentation n'existe alors, à titre de mal réel, que dans les dispositions défectueuses du sujet. Pourtant, même là, nous n'aurons la raison de mal de coulpe, au sens formel, que si la volonté se laisse entamer ou dominer par les tendances ou les dispositions défectueuses qui sont au dessous d'elle ou autour d'elle.

L'argument *sed contra* était une véritable objection en sens contraire. Il prétendait que tout mal avait raison de peine, parce que tout mal est quelque chose de nuisible. — Saint Thomas fait observer qu'« il est essentiel à la peine de nuire à l'agent dans son être, tandis qu'il est essentiel à la coulpe de nuire à l'agent dans son action. Si donc on veut définir le mal, avec saint Augustin, par *ce qui est nuisible*, la peine et la coulpe rentreront sous cette notion de mal », sans qu'il s'ensuive, comme le voulait

à tort l'argument *sed contra,* que la peine seule ait raison de mal. — On aura remarqué le mot très juste et si profond que vient de nous dire saint Thomas, au sujet de la peine et de la coulpe. La coulpe est le mal de l'action, tandis que la peine est le mal du sujet.

Pour les choses volontaires — et nous avons le droit de faire cette particularité, le bien et le mal appartenant à un titre spécial à la volonté — le raison de mal se divise en mal de peine et en mal de coulpe. — Nous devons maintenant rechercher lequel des deux, du mal de peine ou du mal de coulpe, a davantage la raison de mal. La solution de ce dernier point nous sera donnée à l'article qui suit.

Article VI

Si la peine a plus raison de mal que la coulpe?

Trois objections veulent prouver que « la peine a plus raison de mal que la coulpe ». — La première arguë de ce que « la coulpe est à la peine ce que le mérite est à la récompense. Or, la récompense a plus raison de bien que le mérite, puisque le mérite lui est ordonné comme à sa fin. Par conséquent, la peine doit avoir plus raison de mal que la coulpe ». — La seconde objection s'appuie sur ce principe qu' « on tient pour un plus grand mal ce qui s'oppose à un plus grand bien. Or, la peine, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), s'oppose au bien du sujet qui agit, tandis que la coulpe s'oppose au bien de l'action. Puis donc que l'agent l'emporte sur l'action, il semble que la peine soit un mal pire que la coulpe ». — La troisième objection arguë de ce qu' « il est une peine qui consiste en la privation même de la fin ; et c'est la peine de tous ceux qui n'auront pas la vision de Dieu. Tout mal de coulpe, au contraire, consiste dans la privation de l'ordre exigé par la fin » ; et cette privation est moindre évidemment que la privation de la fin elle-

même. « Il s'ensuit que la peine est un mal plus grand que la coulpe ».

L'argument *sed contra* apporte l'exemple d' « un sage praticien » qui « prend un moindre mal pour en éviter un plus grand; c'est ainsi que le médecin amputera un membre plutôt que de laisser tout le corps se corrompre. Or, Dieu, dans sa sagesse, se sert de la peine pour faire éviter la coulpe. Donc la coulpe est un plus grand mal que la peine ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, avec une fermeté d'autant plus à remarquer qu'il souligne, ailleurs (dans la question I *du Mal*, art. 5), le côté délicat de cette question et la difficulté qu'elle présente quand on ne se contente pas de l'étudier d'une façon superficielle, — que « la coulpe a plus raison de mal que la peine; et non seulement que la peine sensible consistant dans la privation des biens corporels, ainsi que plusieurs voudraient entendre ici la peine, mais même d'une façon universelle, en prenant la peine au sens où elle comprend la privation de la grâce ou de la gloire. Nous pouvons donner, de cette conclusion, une double raison. — La première est que, par le mal de coulpe, le sujet devient lui-même mauvais; ce qui n'a pas lieu pour le mal de peine; car, suivant la parole de saint Denys, ch. IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 17), *être puni n'est pas un mal* » (au sens d'être mauvais), « *mais, se rendre digne d'être puni* », voilà le mal. « C'est qu'en effet, prouve saint Thomas, le bien pur et simple consiste dans l'acte et non pas dans la puissance », la puissance n'ayant rapport au bien qu'en raison de l'acte auquel elle est ordonnée. « D'autre part, l'acte ultime », l'acte dernier et parfait, « consiste dans l'opération ou dans l'usage des choses que l'on possède. Il s'ensuit que le bien pur et simple, quand il s'agit de l'homme, consistera dans son opération bonne ou dans le bon usage des choses qu'il a. Mais nous usons de toutes choses par la volonté »; car c'est de la volonté que tout dépend dans nos actions humaines. « Par conséquent, la volonté bonne qui fait que l'homme use bien de ce qu'il a, fera que l'homme sera dit bon; et la volonté mauvaise, qu'il sera dit mauvais ». Cela est si vrai — savoir : que tout dépend, en nous, de la volonté bonne ou mauvaise, en ce qui est

du bien ou du mal, — que « l'homme ayant une volonté mauvaise peut mal user même du bien qu'il a; et, par exemple, un littérateur qui, d'ailleurs, possède très bien sa langue, peut, s'il le veut, parler d'une façon incorrecte. Puis donc que le mal de coulpe consiste dans l'acte désordonné de la volonté, et le mal de peine seulement dans la privation de ce dont la volonté peut user, il s'ensuit manifestement que la coulpe a plus raison de mal que la peine ». — On aura remarqué ce que saint Thomas dit de la volonté dans cette première raison; et il ne sera pas besoin d'insister, pour montrer combien dénaturent sa pensée, tous ceux qui veulent faire de lui un *intellectualiste,* au sens défavorable qu'on donne à ce mot dans l'école nouvelle des philosophes de l'immanence, de l'action ou du dogmatisme moral. Pour donner à l'intelligence la place qui est, en effet, la sienne, saint Thomas n'a jamais sacrifié ou même diminué la part légitime qui revient à la volonté.

« Une seconde raison » destinée à prouver que la coulpe a plus raison de mal que la peine, même que la peine au sens spirituel et surnaturel de la privation de la grâce ou de la gloire, « se peut tirer de ce que Dieu est l'auteur du mal de peine, tandis qu'Il n'est jamais l'auteur du mal de coulpe. C'est qu'en effet le mal de peine ne fait qu'enlever le bien de la créature : soit qu'on entende, par bien de la créature, quelque chose de créé, comme la cécité enlève la vue ; soit qu'on entende le bien incréé, auquel sens la créature est privée de son bien incréé, quand elle est privée de la vision de Dieu. Le mal de coulpe, au contraire, s'attaque directement au Bien incréé », selon qu'il est en lui-même ; « car il s'oppose à l'accomplissement de la volonté divine », étant formellement une désobéissance à l'endroit de cette divine volonté. « Il s'oppose aussi à l'amour divin, selon que le bien divin est aimé en lui-même », la coulpe étant une sorte de détestation de ce bien divin, « et non pas seulement en tant qu'il est participé par la créature », comme il arrive pour le mal de peine. « Il est donc manifeste que la coulpe a plus raison de mal que la peine ». La peine est toujours le mal de la créature, et encore un mal d'ordre inférieur, puisqu'elle n'est pas un mal moral qui rende mauvais, moralement, le sujet qui

en est affecté. La coulpe, outre qu'elle est, au sens le plus profond, le mal vrai de la créature, est encore, d'une certaine manière, le mal de Dieu, en ce sens qu'elle fait injure au bien divin et qu'elle va, autant qu'il est en elle, à le détruire. C'est donc sans proportion aucune que le mal de coulpe l'emporte, en ce qui est de la raison de mal, sur le mal de peine.

L'*ad primum* accorde bien que « la coulpe aboutit à la peine, comme le mérite à la récompense ; mais la coulpe n'est pas ordonnée à la peine, comme le mérite est ordonné à la récompense. C'est bien plutôt l'inverse ; car la peine est introduite pour faire éviter la coulpe. Il demeure donc que la coulpe est pire que la peine ». — La différence que vient de nous marquer ici saint Thomas entre la coulpe et la peine, au point de vue de la récompense et du châtiment, avait été signalée déjà, lors de la grave question de la réprobation [Cf. q. 23, art. 3, *ad* 2um].

L'*ad secundum* fait observer que « l'ordre de l'action enlevé par la coulpe, est, par rapport à l'agent, un bien plus parfait que n'est le bien enlevé par la peine : l'un est une perfection seconde, tandis que l'autre n'est qu'une perfection première ». Le bien de l'action suppose le bien du sujet et le couronne ou le complète. Il est donc nécessairement plus parfait.

L'*ad tertium* dit que « la comparaison de la coulpe à la peine n'est pas celle de la fin et des moyens ordonnés à cette fin ; puisque l'une et les autres », c'est-à-dire et la fin et les moyens ordonnés à cette fin, « peuvent être enlevés d'une certaine manière et par la coulpe et par la peine ; seulement, la peine les enlève en ce que l'homme lui-même est mis hors de sa fin ou des moyens qui y conduisent, tandis que la coulpe fait tomber cette privation sur l'action, qui n'est plus en rapport avec la fin à atteindre ». Dans un cas, c'est l'homme lui-même ; dans l'autre, c'est son action qui sont mis hors de la fin ou hors de la voie qui conduit à cette fin. Et parce que, nous l'avons dit, l'action est quelque chose de plus parfait, étant l'achèvement de la perfection de l'homme ou du sujet en qui elle se trouve, il s'ensuit que c'est un plus grand mal, même à ne considérer le mal que du côté de la créature, si l'action de l'homme se trouve gâtée

par la coulpe. Que si parfois, souvent même, la peine consiste dans une suppression d'acte second ou d'opération, ce n'est jamais dans le désordre moral de l'acte humain proprement dit, qui est l'acte émanant de la volonté libre. Or, c'est cet acte proprement humain, et d'où tout le reste dépend au point de vue moral dans l'homme, qui contient la raison première et par excellence de bien ou de mal. D'ailleurs, la formule de saint Thomas demeure toujours vraie ; savoir : que dans la peine, même quand cette peine consiste dans une privation d'acte second ou d'opération, comme c'est le cas pour la peine du dam, la privation affecte l'homme lui-même et non pas son action ; tandis que dans la coulpe, c'est l'action elle-même qui, *existant à titre d'action*, — et il y a toujours une certaine action, même dans le péché d'omission, — se trouve privée de son bien à elle qui est précisément l'ordre à la fin. Et voilà pourquoi le mal de coulpe est toujours un mal plus grand, parce qu'au lieu de gâter l'homme dans sa perfection première ou de le priver de sa perfection seconde, comme la peine, il va jusqu'à gâter en elle-même cette perfection seconde, en ce qu'elle a de plus excellent.

Le mal n'est pas quelque chose de positif; c'est une absence d'*être* ou de *bien;* c'est une déchéance ou un amoindrissement, une diminution; c'est la perte d'une perfection qu'on avait ou qu'on devait avoir; c'est une privation. Et cette privation peut exister dans les êtres de la création; elle a sa raison d'être; elle concourt à la perfection de l'ensemble, laquelle perfection de l'ensemble requiert qu'il y ait des êtres pouvant déchoir de leur perfection particulière à eux, d'où il suit que quelquefois des déchets se produiront, Dieu ne l'empêchant pas et le permettant pour des raisons très sages. Le mal n'est pas quelque chose qui se tienne en lui-même ; il suppose toujours un certain bien qui le porte et où il est subjecté. Et quoiqu'il s'oppose au bien, de sa nature ; quoiqu'il gâte le bien qui lui est opposé, cependant il ne peut jamais arriver à détruire totalement le bien, ni le bien où il est subjecté et qu'il laisse intact, ni ce qu'il y a d'intermédiaire, comme dispositions ou aptitudes, entre ce sujet où il se trouve et la forme qu'il en a expulsée : il se peut que ce

quelque chose d'intermédiaire soit diminué par le mal; ce ne sera jamais totalement détruit; il en restera toujours au moins la racine. Et, à considérer le mal dans les êtres doués de volonté, où il peut se trouver d'une façon toute spéciale, on l'a pu diviser légitimement en mal de peine et en mal de coulpe. De ces deux maux, c'est le second qui l'emporte dans la raison du mal; il est, sans proportion, plus grand et plus grave que le premier.

Après avoir considéré le mal en lui-même, nous devons maintenant en étudier la cause. C'est l'objet de la question suivante, question capitale s'il en fût, et qui a le plus tourmenté les esprits au cours des siècles.

QUESTION XLIX.

DE LA CAUSE DU MAL.

Cette question comprend trois articles :

1° Si le bien peut être cause du mal?
2° Si le Souverain Bien, qui est Dieu, est cause du mal?
3° S'il est quelque Souverain Mal qui soit la première cause de tout mal.

De ces trois articles, les deux premiers examinent la causalité du bien par rapport au mal; le troisième, la causalité du mal lui-même. — Le bien, dans sa causalité par rapport au mal, est étudié d'une double manière : d'abord, d'une façon générale; puis d'une façon particulière, sous la raison de Bien premier, souverain, suprême : c'est l'article second. — Et d'abord, dans l'article premier, de la causalité du bien, considéré d'une façon générale.

Article Premier.

Si le bien peut être cause du mal?

Quatre objections veulent prouver que « le bien ne peut pas être cause du mal ». — La première se contente d'apporter la parole de Notre-Seigneur dans l'Évangile. « Il est dit, en effet, au chapitre VII de *saint Matthieu* (v. 18) : *Il n'est pas possible qu'un arbre bon produise des fruits mauvais* ». — La seconde objection remarque qu' « un contraire ne peut pas être cause de son contraire »; et, par exemple, la lumière ne peut pas être cause des ténèbres, ni le blanc du noir, ou le chaud du froid. « Or, le mal est contraire au bien. Donc, le bien ne peut pas

être cause du mal ». — La troisième objection dit qu' « un effet défectueux ne peut procéder que d'une cause défectueuse. Or, le mal, à supposer qu'il ait une cause, est un effet défectueux. Il faut donc qu'il ait pour cause quelque chose de défectueux. Mais tout ce qui est défectueux est un mal. Il s'ensuit que le mal ne peut avoir d'autre cause que le mal ». L'objection est très serrée. Nous devons la noter avec soin, car elle nous vaudra une réponse de saint Thomas, qui est le dernier mot de la raison humaine sur l'origine ou la cause du mal moral. — La quatrième objection cite une parole de « saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* » (de S. Thomas, leç. 22), où il est « dit que le mal n'a pas de cause. Par conséquent, le bien n'est pas cause du mal ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité « de saint Augustin », qui « dit, dans son livre *Contre Julien* (liv. I, ch. IX) : « *Il n'y a pas absolument d'autre source d'où le mal ait pu sortir, si ce n'est le bien* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par prouver — ce que niait l'objection quatrième — qu' « il est nécessaire d'affirmer que tout mal, d'une certaine manière, a une cause. C'est qu'en effet le mal est l'absence d'un bien qu'on pourrait et qu'on devrait avoir. Or, qu'un être déchoit de sa disposition naturelle et qui lui est due, ce ne peut être qu'en raison d'une certaine cause qui le tire hors de sa disposition » naturelle ; par lui-même, il tendrait à acquérir ou à conserver tout ce qui touche à sa perfection ; et s'il n'acquiert pas cette perfection ou s'il la perd, ce sera manifestement parce qu'il aura subi quelque influence fâcheuse. « C'est ainsi, explique saint Thomas, que le corps lourd » dont la disposition naturelle est de tendre vers le centre de la terre, « ne montera qu'en raison de quelque chose qui le pousse ; et pareillement, tout être qui agit ne peut être en défaut dans son action que s'il est empêché par quelque obstacle ». Ainsi donc, le mal, en raison même de sa nature, qui consiste dans la privation d'une chose due, ne peut exister qu'à la condition d'avoir une cause.

« D'autre part, le fait d'être cause ne peut convenir qu'au bien ; car rien ne peut être cause que dans la mesure où il est ;

et tout ce qui est, en tant que tel, est un bien ». Nous avons montré cette vérité quand il s'est agi du bien en général (q. 5, art. 3). La raison de cause suffit donc, si on la considère en elle-même, pour prouver qu'elle est inséparable, dans la réalité, de la raison de bien. « La même conclusion s'impose, si nous considérons les diverses raisons spéciales de causes », qui sont : la cause efficiente, la cause formelle, la cause matérielle et la cause finale. Il est évident, en effet, que la cause efficiente ou « l'agent, et la forme, et la fin disent une certaine perfection, qui se rattache à la raison de bien. Il n'est pas jusqu'à la matière, qui, en tant qu'elle dit puissance au bien, n'ait aussi la raison de bien ». C'est donc le bien seul qui est cause du mal. — « Et qu'en effet, le bien soit cause du mal, par mode de cause matérielle, cela résulte de ce que nous avons déjà dit » à l'article 3 de la question précédente, où nous avons montré que le bien est le sujet du mal, le mal étant nécessairement et toujours subjecté en un certain bien. « En ce qui est de la cause formelle, le mal n'en saurait avoir, puisqu'il est plutôt une privation de forme. De même, s'il s'agit de cause finale, le mal n'en a pas, étant lui-même une privation qui enlève l'ordre à la fin exigée; et il n'y a pas que la fin qui ait raison de bien; l'utile aussi, qui implique l'ordre à la fin, est un certain bien »; puis donc que le mal enlève cet ordre, il ne saurait, en quoi que ce soit, avoir la raison d'utile, pas plus qu'il n'a la raison de fin. Par conséquent, dans l'ordre de la cause finale, qu'il s'agisse de la fin elle-même, ou de ce qui est ordonné à cette fin et qui a la raison d'utile, le mal ne saurait en aucune manière être invoqué à titre d'effet; il est en dehors de toute cause finale. Et ceci vaut d'être noté; car il s'ensuit que jamais le mal ne peut être voulu en lui-même, la volonté se portant toujours sur le bien, réel ou apparent, et sur ce qu'elle estime être utile à l'obtention de ce bien. Il ne reste plus que la cause « par mode d'agent », ou la cause efficiente. Ici, nous dirons que « le mal a une cause », qui est toujours le bien, puisque, nous l'avons dit, rien n'agit qu'en tant qu'il est, et que tout être, dans la mesure où il est, est un bien. « Mais », ainsi entendu, « par mode de cause efficiente, le bien n'est pas cause du mal directement ou de soi; il ne l'est qu'indirectement et accidentellement ».

Voilà donc le point précis par où doit se solutionner la grande question actuelle. Le mal doit nécessairement avoir une cause. Cette cause ne peut être que le bien, non pas le bien considéré à titre de cause formelle ou finale, mais à titre de cause quasi matérielle, et surtout à titre de cause efficiente, en entendant cela non pas d'une causalité directe, mais d'une causalité indirecte ou accidentelle.

« Pour entendre ce dernier point, il faut savoir, explique saint Thomas, que autre est la manière dont le mal est causé dans l'action, et autre la manière dont il est causé dans l'effet. Dans l'action, le mal est causé par le manque d'un des principes requis pour l'action, soit du côté de l'agent principal, soit du côté de la cause instrumentale; et par exemple, le défaut dans le mouvement de l'être vivant peut provenir soit de la faiblesse dans la vertu motrice, comme pour l'enfant, soit de la seule inaptitude de l'organe, comme pour les boiteux. Dans l'effet, le mal peut être causé soit par la vertu de l'agent, quand il ne s'agit pas toutefois de son effet propre, soit par son défaut ou par le défaut de la matière. Il est causé par la vertu ou la perfection de l'agent, lorsque, à l'introduction de la forme voulue par l'agent, suit de toute nécessité » l'expulsion ou « la privation de l'autre forme; c'est ainsi », pour garder l'exemple de la physique ancienne, « que la forme du feu entraîne la privation de la forme de l'air ou de l'eau. De même donc que plus le feu sera puissant dans sa vertu d'agir, mieux il pourra imprimer sa forme » en un sujet donné, « plus aussi il pourra efficacement corrompre » ou chasser « la forme contraire; d'où il suit que le mal et la corruption de l'air et de l'eau auront pour cause la perfection du feu. Mais il n'en est ainsi qu'indirectement ou accidentellement; car ce que le feu tend à réaliser, ce n'est pas de chasser la forme de l'eau, c'est d'introduire sa forme propre; et c'est parce qu'il ne peut introduire cette forme sans chasser l'autre, qu'en effet il chasse la forme de l'eau, mais indirectement et par voie de conséquence. Que si le défaut » ou le mal « est dans l'effet propre » de l'agent, « du feu », par exemple, « comme dans le cas où le feu chauffe insuffisamment, ce sera ou bien en raison du défaut de l'action, ce qui revient à un défaut dans l'un des principes de cette action,

ainsi qu'il a été dit, ou en raison d'une indisposition de la matière, qui fait qu'elle ne reçoit pas comme il le faudrait l'action du feu. Mais cela même qui est d'être en défaut, est quelque chose d'accidentel au bien qui a, de lui-même, de pouvoir agir ». Il s'ensuit que, même ici, le bien n'est cause du mal qu'indirectement et accidentellement. « De telle sorte qu'en quelque manière que le mal ait une cause, ce n'est jamais qu'indirectement ou par voie d'accident. Et c'est ainsi que le bien est cause du mal ». Il n'y a donc pas à chercher pour le mal d'autre cause que le bien, mais le bien pris dans son action indirecte, selon ce qui a été dit.

L'*ad primum* explique le mot de l'Évangile, en s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin. « Saint Augustin dit, dans son livre *Contre Julien* (liv. I, ch. IX), que *par le mauvais arbre, le Seigneur désigne la volonté mauvaise, et par l'arbre bon, la volonté bonne*. Or, de la volonté bonne ne procède pas l'acte moral mauvais, puisque c'est par la bonté de la volonté que l'acte moral est lui-même jugé bon. Pourtant, le mouvement de la volonté mauvaise a pour cause la créature raisonnable, qui est bonne. Et donc, même ce mal a pour cause un bien ». Nous allons tout à l'heure expliquer cette doctrine.

L'*ad secundum* observe que « le bien ne cause pas le mal qui lui est contraire, mais un autre mal; c'est ainsi que la bonté » ou la perfection « du feu cause le mal de l'eau », chassant la forme de cette dernière, pour introduire, à la place, la sienne propre; « c'est ainsi encore que l'homme, bon selon sa nature, cause l'acte mauvais moralement. Et cela », non par voie de causalité directe, mais indirectement et « par voie de causalité accidentelle, ainsi qu'il a été dit ». — Au surplus, « il se trouve que même un contraire peut être cause de son contraire, seulement par voie de causalité accidentelle aussi; et, par exemple, le froid extérieur ambiant cause le chaud, en ce sens que » par l'action du froid, « le chaud est refoulé à l'intérieur ». Les savants d'aujourd'hui discuteraient ce dernier exemple de saint Thomas. Mais tout le monde accorde qu'au moins par voie de contraste, un contraire peut rendre plus sensible l'action de l'autre contraire.

L'*ad tertium*, nous l'avons dit, est d'une souveraine importance. Il nous marque le point précis et le mode selon lesquels le mal moral a pu ou peut encore s'introduire dans le monde. L'objection voulait que le mal ne pût pas avoir le bien pour cause, parce que le mal étant un défaut, nous devons lui assigner pour cause quelque chose de défectueux, qui, dès lors, ne sera plus un bien, mais un mal. — Saint Thomas répond que « le mal aura pour cause quelque chose de défectueux, d'une tout autre manière s'il s'agit des choses volontaires ou s'il s'agit des choses naturelles. L'agent naturel produit son effet tel qu'il est lui-même, à moins que quelque chose d'extrinsèque ne l'en empêche; et cela même », que quelque chose d'extrinsèque puisse empêcher son action, « est, pour lui, un certain défaut. D'où il suit que toujours le mal de l'effet suppose un certain mal dans l'agent ou dans la matière, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Mais pour les choses de la volonté, le défaut de l'action », et il ne saurait, là, y en avoir d'autre, à la différence des choses naturelles et des choses de l'art, où nous pouvons avoir le mal, non pas seulement dans l'action, mais aussi dans l'effet [Cf. la *Somme contre les Gentils*, liv. III, ch. x], « provient de la volonté défaillant actuellement, en ce sens qu'actuellement elle ne se soumet pas à sa règle; lequel défaut, cependant, n'est pas la coulpe », mais lui prépare la voie, puisque « la coulpe résultera de ce qu'on pose l'acte avec un tel défaut » de règle. Il n'est donc pas nécessaire de présupposer dans la volonté un mal quelconque, antérieurement à son acte mauvais, qui soit naturel à la volonté; ce sera un défaut volontaire; et ce défaut volontaire n'aura d'ailleurs pas, de lui-même, la raison de mal moral ou de coulpe, tant que la volonté ne posera pas d'acte.

Cet *ad tertium* est un prodige de condensation. Pour comprendre tout ce que saint Thomas a renfermé de doctrine en ces quelques lignes, il faut lire le chapitre x du troisième livre de *la Somme contre les Gentils*. Saint Thomas y prouve que, quand il s'agit du mal moral, nous n'avons pas à en rechercher la cause ailleurs que dans l'agent; il n'y a pas à la rechercher du côté de la matière ou de la forme, comme pour le mal qui est dans la nature ou dans l'art, puisqu'ici tout le mal consiste dans l'action,

et nullement dans un effet produit. — Or, dans l'action morale, nous pouvons remarquer, à titre de principes d'action, quatre choses : premièrement, la vertu motrice, qui exécute; secondement, la volonté, qui meut la vertu motrice; troisièmement, la faculté de connaître, qui meut la volonté; quatrièmement, l'objet, qui meut la faculté de connaître. — De ces quatre principes, la vertu motrice, qui meut les membres à exécuter les ordres de la volonté, n'est pas celui d'où dépend le mal moral; elle le présuppose, et son acte n'est dit mauvais moralement qu'en tant qu'il dépend d'un acte mauvais de la volonté; bien plus, un défaut en elle, loin de causer le mal moral, en sera plutôt l'excuse. — La quatrième, savoir : l'objet, qui meut la faculté de connaître, n'est pas, non plus, ce d'où dépend la moralité de l'acte; car l'objet meut *naturellement* toute puissance apte à le saisir. — Le troisième, non plus; savoir : la faculté de connaître, n'est pas ce dont le défaut causera le mal moral, puisque ce défaut — l'ignorance ou l'erreur — l'excuserait plutôt. — Il demeure donc que le principe du mal moral ne se peut trouver que dans la volonté, *dans un défaut de la volonté.*

« Mais cela même, poursuit saint Thomas, va faire difficulté. Car, ou ce défaut sera naturel, et, dans ce cas, étant inhérent à la volonté, tout acte de volonté sera moralement mauvais, ce qui est inadmissible, comme le prouvent les actes de vertu; ou il sera volontaire, et comme il sera déjà lui-même un mal moral, il faudra remonter encore et toujours pour en chercher la cause, ce qui est impossible. — A cela nous répondons, déclare saint Thomas, que le défaut dont il s'agit et qui préexiste au mal moral dont il est la cause, n'est pas quelque chose qui adhère à la volonté de par sa nature, d'où il suivrait que tout acte de la volonté serait moralement mauvais. Il n'est pas, non plus, quelque chose de casuel ou de fortuit, car il s'ensuivrait qu'il n'y aurait jamais de mal moral, ce qui arrive en dehors de notre volonté ne nous étant pas imputable moralement. Ce défaut est quelque chose de volontaire; mais il n'est pas lui-même un mal moral, comme le supposait à tort l'objection, d'où il suivrait que nous devrions procéder à l'infini ».

« Comment cela peut-il être? C'est ce qu'il nous faut mainte-

nant considérer. Il n'est pas de principe actif dont la vertu, dans sa perfection, ne dépende », si ce principe n'est pas le premier au sens absolu « d'un principe actif supérieur : tout agent second, en effet, agit par la vertu de l'agent premier. Lors donc que l'agent second demeure sous l'ordre » ou sous l'influx « de l'agent premier, son action est parfaite; elle défaille, au contraire, s'il lui arrive de se soustraire à cet ordre, comme on le voit pour l'instrument qui échappe à l'action de celui qui le meut. Or, nous l'avons dit, dans l'ordre des actions morales, il y a deux principes qui précèdent la volonté : la faculté de connaître, percevant l'objet, et l'objet perçu, qui est la fin. Et parce que chaque mobile a son moteur propre qui lui correspond, il s'ensuit que ce ne sera pas n'importe quelle faculté de connaître qui sera le moteur dû de n'importe quel appétit, mais chaque appétit aura sa faculté de connaître proportionnée. De même donc que l'appétit sensible a comme moteur propre la faculté sensible de connaître, de même le moteur propre de la volonté sera la raison. D'autre part, la raison peut percevoir une infinité de biens ou de fins; et cependant, chaque être a une fin qui lui est propre, distincte de toutes les autres fins. Il s'ensuit que la volonté aura comme objet, ou comme fin, et comme premier moteur ou motif, non pas n'importe quel bien, mais un bien déterminé. *Lors donc que la volonté tend à son acte, mue par la raison qui lui représente son objet propre et son vrai bien, l'acte de la volonté sera ce qu'il doit être. Si, au contraire, la volonté s'oublie à agir sur l'appréhension de la faculté sensible ou sur l'appréhension de la raison lui présentant un bien qui n'est pas le sien propre, l'acte de la volonté constituera un péché moral.* — Le mal moral ou le péché dans l'acte de la volonté est donc précédé, dans la volonté elle-même, d'un manque d'ordre à la raison et à sa fin propre : à la raison, comme quand la volonté se porte sur un bien sensible, à la seule perception des sens », n'attendant pas le jugement de la raison; « à la fin due, comme quand la raison, en discourant, en arrive à un certain bien, qui, pour le moment ou de la manière proposée, n'est pas un vrai bien, et que cependant la volonté s'y porte comme à son vrai bien. Or, ce manque d'ordre est volontaire; car il est

au pouvoir de la volonté de vouloir ou de ne vouloir pas; et pareillement, il est en son pouvoir de faire que la raison considère actuellement ou cesse de considérer et qu'elle considère tel ou tel objet ». Donc, que la volonté agisse sur la simple appréhension du sens ou sur telle appréhension erronée de la raison, c'est sa faute et l'acte lui est imputable à mal. « Mais » il n'y a faute et mal moral que lorsque l'acte est posé par la volonté. Car « le défaut ou le manque d'ordre qui précède cet acte n'est pas encore un mal moral. Quand bien même, en effet, la raison ne considère rien ou qu'elle considère n'importe quel bien, il n'y a pas encore de péché; *il n'y a péché que lorsque la volonté, sans consulter la raison ou sans avoir d'elle le jugement pratique lui dictant son vrai bien, se porte actuellement à tel bien qui n'est pas son bien propre;* et ceci est déjà un acte de la volonté ».

Tout le traité des actes humains que nous verrons plus tard est en germe dans la page que nous venons de lire. Elle nous permet aussi de comprendre comment Dieu n'est pas cause du mal moral ; puisque c'est la volonté elle-même — préalablement mise en acte par Dieu, relativement à la volition du bien en général ou de tel vrai bien particulier — qui se détermine toute seule à ne pas mettre en acte la raison, avant de se porter sur tel bien présenté par le sens, ou à ne pas faire continuer le processus de la raison, avant de se porter sur tel autre bien présenté par la raison, mais par une raison pratiquement insuffisante ou erronée. — Il n'a rien été écrit de plus lumineux ni de plus profond sur l'origine vraie et la cause initiale du mal moral ou du péché, en ce qui est de nous.

L'*ad quartum* explique le mot de saint Denys, en l'entendant d'une causalité directe. « Le mal », en effet, « n'a pas de cause par soi, mais seulement d'une manière accidentelle, ainsi qu'il a été dit » au corps de l'article.

Nous avons déterminé le rapport de causalité du bien, par rapport au mal, à prendre le bien d'une façon générale. Mais s'il s'agit de ce bien spécial, qui non seulement a la raison de bien, mais qui est le Bien même, le Bien premier, suprême,

souverain, de Dieu, en un mot, peut-on dire et se peut-il que Dieu soit la cause du mal?

Cette nouvelle question va former l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si le souverain Bien, qui est Dieu, est cause du mal?

Trois objections veulent prouver que « le souverain Bien, qui est Dieu, est cause du mal ». — La première cite une double parole de la sainte Écriture. « Il est dit, au livre d'Isaïe, ch. XLV (v. 6, 7) : *Moi, le Seigneur, et il n'est pas d'autre Dieu; c'est Moi qui ai formé la lumière et créé les ténèbres ; qui suis l'auteur de la paix et qui crée le mal.* Il est dit aussi, au livre d'Amos, ch. III (v. 6) : *Arrive-t-il du mal dans une ville sans que le Seigneur en soit l'auteur?* » — La seconde objection rappelle que « l'effet de la cause seconde se ramène à la cause première. Or, nous avons dit que le bien était la cause du mal (article précédent). Puis donc que Dieu est la cause de tout bien, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 2, art. 3 ; q. 6, art. 1, 4), il s'ensuit qu'il faudra aussi que tout mal vienne de Dieu ». — La troisième objection rappelle qu' « il est dit, au deuxième livre des *Physiques,* (ch. III, n. 4 ; de S. Th., leç. 5), que le salut du navire et sa perte proviennent de la même cause. Or, Dieu est la cause du salut de toutes choses. Il sera donc aussi la cause de leur perte et de leur mal ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « saint Augustin, dans le livre des *83 Questions* » (q. XXI), où il est « dit que Dieu *n'est pas l'auteur du mal, parce qu'Il n'est pas une cause qui fasse tendre au non-être* ».

Au corps de l'article, saint Thomas distingue, ainsi qu'il l'avait déjà fait à l'article précédent, entre le mal de l'action et le mal dans l'effet ou l'œuvre produite. — « Le mal qui consiste dans un défaut de l'action a toujours pour cause », ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit, « un défaut de l'agent » soit naturel

soit volontaire. « Or, en Dieu, il n'y a place pour aucun défaut, puisqu'Il est la perfection souveraine, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 4, art. 1). Il s'ensuit que le mal qui consiste dans un défaut de l'action, ou qui a pour cause un défaut de l'agent, ne peut pas être ramené à Dieu comme à sa cause. — Quant au mal qui consiste dans la corruption de certaines choses », celui que nous avons appelé le mal de la chose ou de l'effet, « il se ramène à Dieu comme à sa cause. On le voit tant pour les choses naturelles que pour les choses volontaires. Nous avons dit, en effet (à l'article précédent), qu'un agent, dès là que par sa vertu il produit une forme à laquelle suit une corruption ou un défaut, cause, par sa vertu, cette corruption et ce défaut ». Ce n'est là, nous l'avons dit aussi, qu'une causalité indirecte et quasi accidentelle; mais le mal ne saurait être causé directement et par soi. « Or, il est manifeste que la forme que Dieu se propose principalement d'atteindre ou de réaliser dans les choses créées, c'est » la perfection de l'univers ou « le bon ordre de l'ensemble; et cet ordre, précisément, ou cette perfection de l'univers, requiert, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22, art. 2, *ad.* 2um; q. 48, art. 2), qu'il y ait certaines choses qui puissent défaillir et qui, en effet, défaillent parfois. Il suit de là, que Dieu, en causant dans les choses, ce bien qui est la perfection de l'ensemble ou l'ordre de l'univers, cause, par voie de conséquence et comme d'une façon accidentelle, la corruption » ou le mal « de certaines choses, selon cette parole du premier livre des Rois, ch. 11 (v. 6) : *le Seigneur fait mourir et il fait vivre.* Que s'il est dit, au livre de *la Sagesse*, ch. 1 (v. 13) : *Dieu n'a pas fait la mort*, il faut entendre cette parole en ce sens qu'Il ne l'a pas voulu directement et pour elle-même ». Voilà pour le mal dans les choses naturelles, le mal physique et pour ainsi dire fatal, qui résulte du cours ordinaire des choses tel que Dieu l'a établi. Mais on peut considérer aussi le mal dans les choses volontaires, où il prend le nom de peine et de châtiment. Et ce mal encore se doit ramener à Dieu comme à sa première cause. C'est qu'en effet « l'ordre de l'univers comprend aussi l'ordre de la justice qui exige que les pécheurs subissent leur châtiment ». Il est vrai que ce mal suppose la faute ou la coulpe, dont Dieu

n'est aucunement la cause et qu'il n'a pu vouloir en rien, mais qu'il a pu vouloir permettre pour des raisons très hautes et très sages, ainsi que nous l'avons expliqué, notamment dans la question de la prédestination. Mais étant donnée la faute, Dieu peut vouloir, d'une volonté positive, la peine, non pas pour elle-même, mais en raison de la justice qui demande que le coupable soit châtié. « Et c'est en ce sens que Dieu est l'auteur du mal qui est la peine » ou le châtiment, et qu'on ne trouve que dans les choses volontaires. « Quant au mal de coulpe, il n'en est en rien la cause, pour la raison tout à l'heure expliquée ». La faute ou la coulpe consistant dans un vice de l'acte ou de l'action, c'est la cause seconde seule qui en est responsable, Dieu ne pouvant en rien défaillir dans son action.

L'*ad primum* fait remarquer que « les textes précités se rapportent au mal de peine, mais non au mal de coulpe ».

L'*ad secundum* est très précieux et complète l'*ad 3um* de l'article précédent. Il fait observer que « l'effet de la cause seconde qui défaille se ramène à la cause première qui ne défaille pas, quant à ce qu'il a d'être et de perfection, mais non pas quant à ce qu'il a d'imperfection ou de défaut. C'est ainsi que tout ce qu'il y a de mouvement dans la jambe qui boite, vient de la vertu motrice comme de sa cause; mais ce qu'il y a de défectueux dans ce mouvement ne vient pas de la vertu motrice; il n'en faut chercher d'autre cause que la difformité de la jambe. Pareillement, tout ce qu'il y a d'être et d'action dans l'acte mauvais doit se ramener à Dieu comme à sa première cause; mais ce qu'il y a là de défectueux ne vient pas de Dieu; la seule cause en est dans la cause seconde qui défaille ». Ceci est vrai de tout défaut dans l'action de la cause seconde; mais c'est vrai, à un titre spécial, du défaut dans l'action de la volonté, qui constitue le mal de coulpe. Nous avons dit, en effet, que ce mal consistait dans le fait, pour la volonté, de se porter vers un bien déterminé, sans la règle de la raison lui marquant son vrai bien. Le fait de se porter vers un bien déterminé est chose bonne; et cela vient de Dieu comme de sa première cause. Mais le fait de s'y porter en dehors de l'ordre voulu, c'est-à-dire sans la règle de la raison, ce qui constitue précisément la raison de coulpe,

ne vient aucunement de Dieu. C'est la volonté seule qui est ici responsable.

L'*ad tertium* n'accepte pas la parité qu'on voulait faire entre Dieu et le pilote. « La perte du navire est attribuée au pilote comme à sa cause, parce qu'il n'a pas fait ce qui était requis pour le salut du navire. Mais Dieu ne manque jamais dans ce qu'Il est tenu de faire pour le salut »; c'est la créature seule qui cause sa perte en se soustrayant à l'action de Dieu. « Et donc il n'y a ici aucune parité ». — Nous aurons plus tard à revenir longuement sur tous les points de doctrine que nous ne faisons qu'indiquer ici sommairement. Le traité du gouvernement divin et le traité des actes humains ne seront que le développement ou l'application des principes que nous venons de voir.

Le mal de *l'être* peut avoir et a Dieu pour première cause; il suit à l'intention divine qui porte sur la perfection de l'univers : cette perfection, en effet, entraîne, par voie de conséquence, l'existence d'êtres pouvant déchoir de leur perfection particulière et perdant, en effet, cette perfection, ce qui constitue leur mal. Et ce n'est pas seulement quand ce mal revêt le caractère de suite pour ainsi dire fatale aux lois qui régissent l'ensemble des êtres créés, qu'il remonte à Dieu comme à sa première cause; c'est aussi quand il revêt le caractère de peine ou de châtiment. Dans ce cas, la justice de Dieu intervient pour faire rentrer dans l'ordre le coupable qui s'y était volontairement soustrait. Mais si le mal de l'être se doit ramener à Dieu comme à sa première cause, il n'en va plus de même du mal de *l'acte*. Ce mal appartient en propre à la cause seconde. Il consiste, en effet, dans la défaillance du principe actif au moment même où il agit. Une telle défaillance ne peut avoir pour cause que la faiblesse ou le néant de la créature, nullement l'action toute-puissante de Dieu, qui est cause, au contraire, de tout ce qu'il y a d'être et de perfection dans l'action de la cause seconde. Nous ramènerons cependant la défaillance de la cause seconde à la volonté divine, non pas comme à une cause effective, mais comme à une cause permissive; car si Dieu voulait, Il pourrait empêcher toute cause seconde de défaillir. Lorsque nous parlons de défaillance

ou de mal dans l'action de la cause seconde, il s'agit surtout de la cause volontaire libre. Les autres causes, en effet, agissant d'une façon nécessaire, ne défailleront jamais dans leur action, s'il n'y a déjà un défaut ou un mal dans leur nature ou dans leur faculté d'agir, ou si une cause étrangère ne vient paralyser leur vertu; et ceci, dans un cas comme dans l'autre, peut remonter jusqu'à Dieu comme à sa première cause. Nous avons dit, en effet, que le mal de l'être était causé indirectement par Lui; et c'est le mal de l'être qui cause nécessairement le mal de l'action dans les causes secondes non libres. Dans les causes libres, au contraire, nous l'avons expliqué à l'*ad tertium* de l'article précédent, tout le mal de l'action vient d'un défaut volontaire, qui n'est pas lui-même un mal moral ou une faute, mais qui entraîne la faute et le mal moral, si la volonté agit avec ce défaut. C'est donc expressément de *l'action de la cause seconde libre* qu'il s'agit, quand nous disons que le mal de l'action ne peut pas remonter jusqu'à Dieu, mais qu'il appartient en propre à la cause seconde.

Nous pourrions arrêter là notre enquête sur la cause du mal; car il est manifeste, d'après ce que nous avons dit, qu'il n'y a pas d'autres causes du mal que celles par nous assignées. Cependant, en raison du côté spécieux des doctrines manichéennes; en raison de la faveur que certains esprits leur ont, de tout temps et même de nos jours, accordée, il est bon, nécessaire même, d'examiner ces doctrines d'une façon toute spéciale. C'est ce que va faire saint Thomas à l'article suivant, où il se demande si, comme l'ont toujours dit les manichéens et ceux qui les ont précédés ou suivis, nous devons, pour expliquer le mal qui est dans le monde, supposer, coexistant de toute éternité au principe du bien, le principe du mal, souverain dans le mal comme le principe du bien est souverain dans le bien. Cette doctrine, à la différence près qu'on incarne le principe du mal dans la personne de Satan, le premier des anges révoltés, est la doctrine de plusieurs sectes occultes de nos jours. Satan y est exalté au-dessus même du vrai Dieu. Cette doctrine a sa littérature. Leconte de l'Isle, de Heredia, Carducci se sont particulièrement faits remarquer par l'audace de leurs blasphèmes, en même temps que

par la réalité de leur talent. Telles de leurs poésies ne sont qu'un cri de haine, de fureur, de rage contre Dieu. On les dirait inspirées par Satan lui-même. — Voyons, à la lumière de saint Thomas, ce qu'il faut penser de l'erreur manichéenne.

Article III.

S'il est un Souverain Mal qui soit cause de tout mal?

Six objections veulent prouver qu' « il est un Souverain Mal, qui est cause de tout mal », comme nous avons un Souverain Bien, qui est cause de tout bien. — La première arguë de ce qu' « il y a, dans le monde, des choses contraires, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXXIII (v. 15) : *En face du mal est le bien; en face de la vie, la mort. Ainsi, en face de l'homme juste est le pécheur.* Or, les effets contraires demandent des causes contraires. Donc il y a deux principes contraires, l'un du bien, et l'autre du mal ». — La seconde en appelle à un mot d'Aristote « au deuxième livre *du Ciel et du Monde* », où « il est dit (ch. III, n° 2; de saint Thomas, leç. 4) que si l'un des contraires existe réellement dans la nature des choses, l'autre doit exister aussi. Or, il est dans la nature des choses un Souverain Bien, qui est cause de tout bien, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 2, art. 3; q. 6, art. 2, 4). Donc, il y a aussi un Souverain Mal, opposé à Lui, et qui est cause de tout mal ». — La troisième objection dit que « si nous trouvons, dans le monde, le *bien* et le *mieux*, nous y trouvons aussi le *mal* et le *pire*. Mais le *bien* et le *mieux* se disent par rapport à un *excellent*. Donc, le *mal* et le *pire* se diront par rapport à un » *exécrable* « qui sera le Souverain Mal ». — La quatrième objection rappelle que « tout ce qui est par participation se ramène à ce qui est par essence. Or, les choses qui sont mauvaises parmi nous ne sont pas mauvaises par essence; elles ne le sont que par participation. Il faut donc qu'il y ait un Souverain Mal, qui soit mal par essence et cause de tout mal ». — La cinquième objec-

tion dit que « tout ce qui est par voie d'accident, se ramène à ce qui est directement et par soi. Or, le bien est cause du mal par voie d'accident. Il faut donc poser un Souverain Mal qui soit cause du mal par soi. Et on ne peut pas dire que le mal ait seulement une cause accidentelle et non pas une cause par soi ; car alors il ne serait que l'exception, tandis qu'il semble la règle ». — Enfin, la sixième objection observe que « le mal de l'effet se ramène au mal de la cause ; car un effet défectueux suppose une cause défectueuse, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1 et 2). Puis donc qu'on ne peut pas procéder à l'infini dans la série des causes, il en faut venir à un premier mal, qui sera cause de tout mal ».

L'argument *sed contra* est très simple, mais on ne peut plus efficace dans sa simplicité. « Le Souverain Bien, dit-il, est cause de tout l'être, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 2, art. 3; q. 6, art. 4). Il ne se peut donc pas qu'il y ait un principe quelconque qui lui soit opposé et qui soit cause de tout mal ». Ce principe, en effet, dès là qu'il serait quelque chose, aurait Dieu ou le Souverain Bien pour cause; et, par suite, en tant que causé ou créé par Lui, il serait sous sa dépendance et ne pourrait être considéré comme lui étant opposé.

Au corps de l'article, saint Thomas fait deux choses. Il commence par réfuter l'erreur des deux Principes. Et puis, il s'applique à montrer ce qui a pu y donner lieu. — « D'après tout ce que nous avons dit, remarque-t-il, il est évident qu'il n'y a pas un Premier Principe pour le mal, comme il y a un Premier Principe pour le bien. — Premièrement, parce que le Premier Principe du bien est bien par essence, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 6, art. 2). Or, il n'est pas possible que quelque chose soit mal par son essence; nous avons montré, en effet (q. 5, art. 3; q. 48, art. 3), que tout ce qui est, en tant que tel, est bon ; et que le mal ne peut exister que dans le bien, comme en un sujet. — Secondement, parce que le Premier Principe du bien est le Bien souverain et parfait, en qui préexiste tout bien, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 6, art. 2). Or, il est impossible que le Mal souverain existe; car, ainsi que nous l'avons montré (q. 48, art. 4), pour tant que le mal diminue toujours le

bien, il ne peut cependant jamais arriver à le détruire totalement; et, par suite, le bien demeurant toujours, il ne se peut pas que quelque chose soit intégralement et totalement mauvais ». Le mal pur, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est absolument impossible. En tout sujet où le mal se trouve, il y aura toujours quelque mélange de bien. « C'est ce qui a fait dire à Aristote, dans son quatrième livre de l'*Éthique* (ch. v, n° 7; de S. Th., leç. 13), que *si le mal pur existait, il se détruirait lui-même.* Si, en effet, on détruit tout bien — et cela est requis pour avoir le mal pur — le mal lui-même sera enlevé, puisqu'il a pour sujet le bien ». — Troisièmement, parce que la raison de mal répugne à la raison de Premier Principe. Tout mal, en effet, a pour cause le bien, ainsi que nous l'avons montré (art. 1). De plus, le mal ne peut être cause que » par voie d'occasion ou indirectement et « par accident; d'où il suit, manifestement, qu'il ne peut être cause première, toute cause par accident venant après ce qui est cause par soi, ainsi qu'on le voit au deuxième livre des *Physiques* (ch. vi, n° 10; de S. Th., leç. 10) ».

Mais alors, d'où vient qu'une doctrine si peu raisonnable a pu rallier à elle tant d'esprits? — C'est, nous dit saint Thomas, parce que sur ce point, comme en tous les autres où les anciens philosophes ont erré, au lieu d'aller au fond des choses, on s'est arrêté à la surface. « Ceux qui ont admis deux Premiers Principes, l'un bon et l'autre mauvais, sont tombés dans cette erreur, en puisant à la même racine d'où sont sorties tant d'autres positions erronées des anciens : au lieu de s'élever jusqu'à la cause universelle de tout l'être, ils considéraient seulement les causes particulières d'effets particuliers. C'est ainsi qu'en constatant qu'une chose nuisait à une autre en vertu de sa nature, ils en concluaient que la nature de cette chose était mauvaise » en soi; « comme si, par exemple, on disait mauvaise la nature du feu, parce qu'il a brûlé la maison de tel pauvre ». Mais c'était là un mauvais procédé. « Quand on veut juger de la bonté d'une chose, il ne faut pas considérer l'ordre » de telle chose particulière « à telle autre chose particulière; il faut étudier la nature de cette chose en elle-même et considérer l'ordre qu'elle a à tout l'univers, où », manifestement, « chaque chose a sa place admirable-

ment ordonnée » pour faire resplendir la beauté de l'ensemble, « ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit (q. 47, art. 2, *ad 1um*) ». Et donc, ce n'est pas seulement les causes particulières des effets particuliers que nous devons considérer pour rendre raison des choses; c'est la cause suprême et universelle de tout l'être. — « Pareillement, continue saint Thomas, il en fut qui, remarquant, pour deux effets particuliers contraires, deux causes particulières contraires aussi, ne surent pas ramener ces causes particulières contraires à une cause universelle commune. Ils en conclurent que la contrariété dans les causes s'étendait jusqu'aux Premiers Principes. Mais », ici encore, on était dans l'erreur; car, « dès là que tous les contraires conviennent en quelque chose qui leur est commun » — et c'est ainsi que le *blanc* et le *noir* conviennent dans le genre *couleur*, ou mieux encore, c'est ainsi que tous les contraires ont ceci de commun qu'ils *sont*, convenant tous dans la raison d'être, — « il est nécessaire que pour eux, au-dessus de leurs causes contraires propres, se trouve une cause » universelle « commune. C'est ainsi », explique saint Thomas, en se référant aux doctrines de la physique ancienne, « qu'au dessus des qualités contraires des éléments se trouve la vertu du corps céleste », peut-être dirait-on aujourd'hui l'éther. « Et pareillement, ajoute le saint Docteur, au dessus de tout ce qui est, en quelque manière que cela soit, on trouve un Premier Principe de l'être », qui est la cause universelle de tout ce qui est, « ainsi que nous l'avons montré plus haut » (q. 2, art. 3; q. 44, art. 1 et suiv.).

L'*ad primum* fait observer — comme nous l'indiquions tout à l'heure, au corps de l'article, — que « les contraires conviennent en un même genre » : ainsi, le blanc et le noir dans le genre couleur; « et aussi dans la raison » ou le fait « d'être. Et voilà pourquoi, bien qu'ils aient des causes particulières contraires, il faut cependant qu'ils aient tous une première cause commune ».

L'*ad secundum* repousse l'hypothèse de l'objection; savoir : que le Souverain Bien doive ou puisse avoir un contraire qui lui soit opposé. C'est qu'en effet, prouve admirablement saint Thomas et d'un mot, « la privation et » l'inhérence ou « l'habitus »,

à quoi se ramènent tous les contraires et toutes les oppositions, « se disent par rapport au même sujet. Or, le sujet de la privation, c'est l'être en puissance, ainsi qu'il a été dit (q. 48, art. 3) » : ce qui est en acte, en effet, et ne peut être qu'en acte, ne saurait jamais *manquer* ou être privé de ce qu'il a. « Puis donc que » ce contraire spécial que nous appelons « le mal consiste dans la privation du bien, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (q. 48, art. 3), il ne s'oppose qu'au bien mélangé de puissance ; nullement au Souverain Bien qui est acte pur ». Nous avions déjà fait remarquer, au sujet de l'*ad primum* de l'article 3, question 2, que le mal ne s'oppose, à titre de contraire, qu'au bien fini qui est le bien créé. Dieu, Bien infini, ne saurait avoir aucun mal qui lui soit contraire ; et nous avons déjà remarqué, maintes fois, que le mal, sans en excepter le mal moral, demeure subordonné aux dispositions souveraines du Bien suprême, cause positive ou permissive de tout ce qui est, même de ce qui n'est qu'à titre de privation, comme le mal.

L'*ad tertium* répond que « toute chose augmente en intensité selon sa raison propre. Or, de même que la forme est une perfection, de même la privation est » un certain éloignement ou « une certaine rémotion. La forme, donc, et la perfection, et le bien, augmenteront en intensité, selon qu'on approchera du terme en qui la perfection réside souveraine ; la privation, au contraire, et le mal, selon qu'on s'éloignera de ce terme. C'est pour cela que le mal et le pire ne se disent pas par rapport à un terme existant, duquel on approcherait, et qui serait le souverain mal ; comme le bien et le mieux se disent en raison de l'approche à un Souverain Bien ». L'objection était spécieuse ; la réponse ne pouvait être ni plus décisive ni plus profonde.

L'*ad quartum* répond dans le même sens. Il fait remarquer qu' « aucun être n'est dit mauvais par participation, mais bien plutôt par manque de participation » ; c'est, en effet, parce qu'il ne participe pas, au degré où il le devrait, la Bonté souveraine, qu'un être est dit mauvais. « Et, par suite, il n'y a pas à venir à quelque chose qui serait mauvais par essence ». Ainsi qu'il a été dit à la réponse précédente, c'est, au contraire, parce qu'il s'éloigne du Bien par essence, et dans la mesure où il s'en éloi-

gne, qu'un être sera dit mauvais; nullement parce qu'il approcherait d'un souverain mal.

L'*ad quintum* rappelle que « le mal ne peut avoir de cause si ce n'est par mode d'accident, ainsi que nous l'avons montré (à l'article premier). Il s'ensuit qu'il est impossible d'aboutir à quelque chose qui par soi cause le mal », comme le voulait à tort l'objection. « Quant à ce qu'on ajoute, que le mal est ce qu'il y a de plus fréquent », qu'il n'est pas l'exception, mais la règle, « à parler simplement » ou d'une façon absolue, « cela est faux ». Saint Thomas le prouve en faisant remarquer que « les êtres soumis à la génération et à la corruption », c'est-à-dire les êtres qui commencent et finissent ou qui naissent et se corrompent, « parmi lesquels seuls on trouve le mal de nature », consistant précisément dans la privation de l'être qu'on devrait avoir, « sont une infime partie dans la totalité de l'univers ». La remarque était particulièrement vraie avec le système du monde tel que le concevaient les anciens. Aujourd'hui, les savants ne lui reconnaîtraient plus la même portée. Mais, tout en laissant de côté la distinction établie par les anciens entre les corps corruptibles et les corps incorruptibles, et à supposer que tous les êtres du monde visible soient soumis à la génération et à la corruption, il n'en demeure pas moins que « le mal de nature », c'est-à-dire la privation de l'être qu'on devrait avoir selon le cours normal des choses, n'est pas la règle, mais l'exception. Saint Thomas ajoute, en effet, que même parmi les êtres soumis à la génération et à la corruption, les lois qui régissent chaque espèce contribuent le plus souvent au bien des individus : « c'est à titre d'exception que se rencontre, en chacune des espèces, le manque ou la privation des biens de nature », que nous appelons le mal. — Il est vrai, et saint Thomas le reconnaît, que « parmi les hommes, mais là seulement, il semble que le mal domine. La cause en est que le bien de l'homme tel que les sens du corps le lui présentent, n'est pas le bien de l'homme en tant qu'homme; le bien de l'homme en tant qu'homme est celui que la raison lui montre. Or, il se trouve qu'il y en a un plus grand nombre à suivre les sens que la raison » parmi les hommes. Et de là vient que le mal semble

régner en souverain parmi eux. Retenons, au passage, la raison profonde que vient de nous donner saint Thomas pour expliquer la fréquence et la domination du mal dans les choses humaines. Nous aurons plus tard à revenir sur cette doctrine et à la compléter, en ce qui est de l'homme tel que la foi nous le révèle, par la grande doctrine du péché de l'ange, du péché originel et de tout ce qui s'en est suivi.

L'*ad sextum* déclare qu « il n'y a pas à procéder à l'infini dans les causes du mal ; on ramène tous les maux à une cause bonne d'où ils suivent par voie d'accident » ou indirectement, ainsi que nous l'avons expliqué.

La seconde partie du traité *de la production des choses par Dieu*, savoir : *la distinction des créatures*, se divisait en deux parts : d'abord, la distinction des créatures *en général;* puis, la distinction des créatures *dans leurs espèces*. Cette seconde partie elle-même se subdivisait en deux : premièrement, la distinction du bien et du mal; secondement, la distinction des créatures spirituelles ou corporelles. La distinction du bien et du mal a fait l'objet des deux questions que nous venons de voir. « Il nous faut passer maintenant à la distinction des créatures spirituelles et corporelles ». Cette seconde partie va de la question 50 à la question 102.

Et voici comment saint Thomas la divise. Il parlera « d'abord, de la créature purement spirituelle qui, dans l'Écriture sainte, est appelée du nom d'*Ange* »; cette première partie va de la question 50 à la question 64. « Puis », viendra le traité « de la créature purement corporelle »; il comprendra dix questions, de la question 65 à la question 74. « Enfin », nous aurons le traité « de la créature composée » de l'une et de l'autre, « de la créature spirituelle et de la créature corporelle, qui est l'homme », — de la question 75 à la question 102. Il suffit d'énoncer cette division pour en saisir immédiatement la simplicité, l'ampleur et la suave harmonie.

Nous devons donc, premièrement, nous occuper des Anges. Ce Traité des Anges est un des plus beaux, d'aucuns même ont

voulu dire le plus beau de la *Somme théologique*. Comment, d'ailleurs, s'étonner que le « Docteur angélique » ait pu bien parler de ses frères les « anges » ? — Saint Thomas divise ce traité en deux parties : premièrement, des anges considérés en eux-mêmes (q. 50 à q. 60) ; secondement, des anges en tant que produits par Dieu (q. 61 à q. 64). — Les anges, considérés en eux-mêmes, peuvent s'étudier à un triple point de vue : « premièrement, en raison de leur substance (q. 50-53) ; deuxièmement, en raison de leur intelligence (q. 54-58) ; troisièmement, en raison de leur volonté (q. 59-60) ». Ce sont les trois subdivisions de la première partie. Saint Thomas ajoute : « quatrièmement, de la création des anges ». Mais ceci forme, en réalité, la seconde partie du Traité des anges, qui s'oppose aux trois premières divisions susdites, formant les subdivisions de la première partie, où nous devons considérer les anges en eux-mêmes.

D'abord, des anges considérés au point de vue de leur substance. Saint Thomas nous avertit que nous étudierons cette substance angélique en elle-même et « d'une façon absolue » ; « ensuite, par rapport au monde des corps ». La première partie formera la question qui va suivre ; la seconde comprendra les trois questions qui viennent après (51-53). D'abord, de la substance des anges, considérée d'une façon absolue.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION L.

DE LA SUBSTANCE DES ANGES.

Cette question comprend cinq articles :

1° S'il est quelque créature entièrement spirituelle et tout à fait incorporelle ?
2° A supposer que l'ange soit tel, on se demande si l'ange est composé de matière et de forme ?
3° On s'enquiert de leur multitude.
4° De la différence des anges entre eux.
5° De leur immortalité ou de leur incorruptibilité.

De ces cinq articles, le premier pose la question foncière, d'où va dépendre tout ce que nous aurons à dire dans le Traité des Anges, d'où dépendra même la parfaite connaissance de leur nature, ainsi que le prouve la manière dont saint Thomas rattache ici l'article second à l'article premier. La grande question, si agitée du temps de saint Thomas, comme nous le verrons bientôt, de la nature angélique, dépend de ce que nous aurons dit, à l'article premier, sur l'existence d'une créature purement spirituelle et tout à fait incorporelle. Une fois précisée la vraie nature de l'ange, dans les deux premiers articles, on s'enquiert, dans les articles 3 et 4, de leur multitude et de leur différence. L'article 5 traite de leur durée. — Et d'abord, s'il est des créatures qui soient, par leur nature, totalement en dehors du monde des corps et entièrement spirituelles.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'ange existe tout à fait incorporel ?

Le titre de l'article, on le voit, est un peu différent de ce qu'il était dans le sommaire de la question. Dans le sommaire de la

question, l'ange n'était pas mentionné; il n'était parlé que de créature spirituelle. En réalité, les deux mots reviennent au même. Car, dans le langage scripturaire, ainsi que saint Thomas nous en avertissait en introduisant son nouveau traité, c'est aux créatures purement spirituelles qu'est réservé, d'une façon toute spéciale, le nom d'anges. Il s'agit donc de savoir si, parmi les êtres créés, il s'en trouve, ceux-là mêmes que nous appelons du nom d'anges, qui soient tout à fait incorporels et purement spirituels. Les mots *corps* et *esprit* doivent s'entendre, non pas au sens de *matériel* et d'*immatériel*, puisque saint Thomas examinera, à l'article suivant, la question de l'immatérialité des anges, mais au sens d'être *quantitatif* ou *non quantitatif*, *étendu* ou *non étendu*. Demander si, parmi les êtres créés, se trouvent des êtres, les anges, qui soient tout à fait incorporels et purement spirituels, c'est demander si, parmi les êtres créés, il s'en trouve, à savoir les anges, qui n'aient rien de commun dans leur nature, avec les trois dimensions qui se rattachent à l'étendue et constituent le corps, au sens d'un composé de parties intégrantes.

Trois objections veulent prouver que « l'ange n'est pas » un être qui soit « tout à fait incorporel ». — La première arguë de ce qu' « au témoignage de saint Jean Damascène, dans son livre IIe (*de la Foi orthodoxe*. ch. III), *l'ange n'est dit incorporel et immatériel que par rapport à nous; mais comparé à Dieu, il se trouve être corporel et matériel*. Or, ce qui n'est incorporel que par rapport à nous et non pas relativement à Dieu, n'est pas incorporel au sens pur et simple. Donc l'ange n'est pas absolument incorporel ». — La seconde objection rappelle qu' « il n'y a à se mouvoir que ce qui est corporel, ains qu'Aristote le prouve au sixième livre des *Physiques* (Did., ch. IV, n. I; de S. Th., leç. 5). Or, saint Jean Damascène dit, à l'endroit précité, que l'ange est *une substance intellectuelle toujours en mouvement*. Donc l'ange est une substance corporelle »; et si l'ange n'est pas incorporel, aucun être ne le sera dans le monde de la création. — La troisième objection est un texte de « saint Ambroise, dans son livre *de l'Esprit-Saint* » (liv. I, ch. VII), qui « dit : *Toute créature est circonscrite dans les*

limites fixes de sa nature. Or, d'être circonscrit est le propre des corps. Il s'ensuit que toute créature est corporelle. Et puisque les anges sont des créatures de Dieu, selon cette parole du psaume (CXLVIII, v. 2) : *Louez le Seigneur, vous tous, ses anges,* suivie de cette autre (v. 5) : *Car Il a parlé, et ils ont été faits; Il a commandé, et ils ont été créés,* nous en devons conclure que les anges sont corporels ». Il n'y a donc pas d'être spirituels, au sens absolu de ce mot, dans le monde de la création.

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu' « il est dit, dans le psaume (CIII, v. 4) : *Il fait ses anges esprits* ». — Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer (Cf. *Traité de la Trinité,* q. 36, art. 1) que le sens premier et obvie de ce verset du psaume semble plutôt devoir s'entendre *des vents,* dont l'Écriture affirme, en cet endroit, que Dieu *en fait ses messagers.* Mais dans un sens ultérieur et qui est tout à fait scripturaire, puisque saint Paul le fait sien, dans l'Épître *aux Hébreux* (ch. 1, v. 7), l'interprétation donnée ici par saint Thomas est rigoureusement exacte. D'ailleurs, il est d'autres passages, dans l'Écriture, où les anges sont nettement, et dans le sens le plus obvie, appelés esprits. Nous ne citerons que le mot de saint Paul, dans la même Épître *aux Hébreux* (ch. 1, v. 14), où il dit, en parlant des anges : *Ne sont-ils pas tous des esprits à son service?* — Quant à l'existence de ces esprits angéliques, il suffira de rappeler le mot de saint Grégoire le Grand (dans son Homélie 34, sur l'Évangile), que *presque toutes les pages de la sainte Écriture en font foi.* L'Église, d'ailleurs, s'est prononcée de la manière la plus formelle, soit dans ses symboles où elle confesse qu'elle croit « en Dieu le Père Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre, de toutes choses visibles et *invisibles* », soit dans ses conciles, tels que le IVe concile de Latran (en 1215) et le concile du Vatican, où il est parlé de « la créature spirituelle et corporelle, l'ange et le monde de la matière ». Ainsi que le disait déjà saint Augustin : *Nous connaissons l'existence des anges par la foi; et aucun doute n'est pour nous possible là-dessus* (à propos du psaume CIII, serm. 1, n. 15). Non pas toutefois que sur la parfaite spiritualité des anges il n'y ait eu certaines hésitations pendant longtemps, même parmi les Pères.

Mais peut-être a-t-on exagéré la nature de ces hésitations ; et il se peut que souvent la manière de s'exprimer de certains Pères, au sujet de la nature angélique, doive être corrigée ou expliquée par l'imprécision philosophique des termes dont ils se servaient. Toujours est-il que tous les écrivains ecclésiastiques étaient d'accord pour reconnaître aux anges une nature supérieure à la nôtre ; et s'ils leur prêtaient des corps, c'étaient en quelque sorte des corps spirituels. Mais, depuis longtemps déjà, le langage théologique a été complètement épuré et fixé sur ce point. Nul théologien catholique ne peut mettre en doute, aujourd'hui, l'existence des anges, au sens d'êtres totalement et parfaitement spirituels.

Saint Thomas, au corps de l'article, va justifier, au point de vue rationnel, cette doctrine catholique. Il le fera en tels termes et avec une telle intensité de lumière, que sur ce point, comme sur tant d'autres, il nous montrera l'enseignement de la foi fixant pour ainsi dire les exigences de la raison, et bénéficiant, à son tour, des clartés que la raison, fortifiée par lui, projetait sur sa propre doctrine. Écoutons la magnifique argumentation du saint Docteur. Elle est digne de son génie. — « De toute nécessité, nous dit-il, nous devons affirmer qu'il existe des créatures incorporelles ». Il le faut ; car, sans cela, l'œuvre de Dieu ne serait point parfaite. « Ce qu'en effet Dieu s'est proposé d'abord et par dessus tout de réaliser dans le monde créé, c'est le bien » ou la perfection de son œuvre, « qui consiste en ce que son œuvre » reproduit sa perfection à Lui et « lui ressemble. Or, la ressemblance de l'effet par rapport à sa cause sera d'autant plus parfaite, que l'effet imitera la cause en cela même qui fait que la cause produit son effet, comme, par exemple, le corps chaud produit un autre corps chaud » : la similitude est ici parfaite, parce qu'elle porte sur la qualité même de chaleur, par laquelle le corps chaud agit et produit un autre corps chaud. De même pour la créature, œuvre de Dieu. Elle sera d'autant plus parfaite, qu'elle ressemblera à Dieu, dans la qualité même, si l'on peut ainsi s'exprimer, qui fait que Dieu la produit. Or, Dieu produit la créature par l'acte de son intelligence et de sa volonté, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 14, art. 8 ; q. 19,

art. 4). Il s'ensuit qu'il faut, pour la perfection de l'univers » œuvre de Dieu, « qu'il y ait », dans cet univers, « des créatures intellectuelles », dont le propre soit d'être intellectuelles par nature ; c'est-à-dire qui soient, selon tout elles-mêmes, intelligentes ; qu'on puisse appeler, de leur vrai nom, des *Intelligences*. « Mais l'acte de l'intelligence ne peut pas être l'acte d'un corps ni d'une vertu corporelle » quelconque ; « parce que tout ce qui est corps » ou corporel « se trouve déterminé dans le temps et dans l'espace » ; or, l'acte de l'intelligence a pour caractère propre et essentiellement distinctif de faire abstraction de l'espace et du temps : son objet est la nature ou la chose en soi, nullement les conditions individuantes qui concrètent cette chose ou cette nature, et la fixent ici ou là, en tel point du temps ou en tel autre. « Par conséquent, il est nécessaire d'affirmer, sous peine d'avoir un univers qui ne serait point parfait » — et cela même est impossible, l'univers étant l'œuvre de Dieu, — « qu'il y a », dans cet univers, « des créatures incorporelles ».

On s'est demandé si le procédé de saint Thomas, dans cette argumentation du corps de l'article, était un procédé rigoureusement démonstratif, ou s'il devait être tenu pour simplement probable. En d'autres termes, pouvons-nous, par la raison seule, et en argumentant comme le fait ici saint Thomas, démontrer l'existence de créatures incorporelles ; ou n'est-ce là qu'une argumentation probable, et devons-nous en appeler à la foi, à la révélation, ou aux interventions positives des esprits angéliques, pour affirmer, en toute rigueur, qu'ils existent.

Il faut savoir, sur ce point, qu'Aristote, sans recourir en quoi que ce soit à une autorité extrinsèque, et par la raison seule, avait affirmé l'existence d'êtres intellectuels et incorporels, qu'il appelait des *substances séparées*. Avant lui, Platon avait affirmé aussi cette même existence ; et il s'était appuyé également sur la seule raison philosophique. Mais nous devons reconnaître que ni les raisons de Platon ni celles d'Aristote ne sont plus de nature à convaincre les esprits de nos jours. Platon s'appuyait sur une fausse théorie de la connaissance, ainsi que le lui reproche saint Thomas, dans son opuscule *sur les Anges* (opusc. XV, ch. 11) ; et Aristote arguait du mouvement des *sphères* célestes

qui ne répond plus aux conceptions des modernes astronomes. Ces deux philosophes étaient arrivés à une conclusion partiellement vraie; mais cette conclusion, en ce qu'elle a de vrai, ne peut plus s'appuyer sur les raisons qu'ils en avaient données.

Aussi bien devons-nous admirer la sagesse de saint Thomas, qui, voulant, pour son compte, donner, au présent article de la *Somme,* une raison de l'existence des Anges, s'est bien gardé d'en appeler soit à l'argumentation de Platon, soit même à celle d'Aristote. Mais quelle est bien la portée de son argumentation à lui? Pour être moins précaire, en est-elle plus rigoureuse? N'a-t-il voulu donner qu'une raison de convenance, ou a-t-il entendu fournir une preuve nécessaire qui le soit en effet?

Le P. Janssens, dans son commentaire sur cet article, veut que la preuve de saint Thomas ne soit qu'une preuve de convenance. Elle n'irait qu'à justifier ou à légitimer, admirablement d'ailleurs, aux yeux de la raison, l'existence des purs esprits; mais elle ne suffirait pas, à elle seule, pour prouver la réalité ou le fait de cette existence, si cette existence ne nous était connue de par ailleurs. Et traduisant d'un mot toute sa pensée, le P. Janssens substitue au mot « *necesse est* » le mot « *decet* : *il convient* ».

Nous ferons d'abord remarquer que saint Thomas n'a pas mis le mot *decet* ou *conveniens est*, mais le mot *necesse est*, qu'il répète au commencement et à la fin de son argumentation. Et, sans doute, il n'est pas rare que saint Thomas emploie le mot *necesse est*, sans le prendre au sens d'une nécessité absolue ou métaphysique; mais il serait difficile d'établir qu'il en use souvent comme d'un synonyme du mot *conveniens est.* Les deux expressions demeurent distinctes chez lui. Quand saint Thomas parle de *nécessité*, il entend cela d'une nécessité vraie, et non pas d'une simple convenance.

Au surplus, et à considérer en elle-même, dans sa valeur objective, l'argumentation qu'il nous donne ici, ne faut-il pas, si on l'entend bien, la tenir pour convaincante et démonstrative. Cette argumentation peut se résumer comme il suit. Ce qui est requis pour que l'œuvre de Dieu soit parfaite, doit nécessairement exister dans cette œuvre. Or, des êtres purement spirituels sont requis pour que l'œuvre de Dieu soit parfaite. Donc, ces êtres

purement spirituels doivent nécessairement exister dans l'œuvre de Dieu. — La majeure de cet argument doit s'entendre d'une *nécessité* rigoureuse, bien que non absolue, à prendre la *perfection* telle que la comporte l'*œuvre* actuelle de Dieu, pour n'être pas incomplète ou tronquée. Et cela veut dire que Dieu *ne pouvait pas*, de puissance ordinaire ou ordonnée (cf. q. 25, art. 5, *ad.* 1um), produire l'œuvre actuelle qu'il a produite, sans que cette œuvre ne comprenne toutes les parties essentielles ou tous les *degrés* d'être qui en constituent, si l'on peut ainsi dire, la charpente. C'est ainsi qu'à supposer que Dieu voulût par Lui-même construire une maison, il ne pourrait pas, de puissance ordonnée, ne pas donner à cette maison des murs pour soutenir le toit ou le toit pour couronner les murs. Sans doute, il le pourrait de puissance absolue; car cela ne répugne pas en soi et il n'y aurait pas contradiction; mais de puissance sage et ordonnée, Il ne le pourrait pas, Il ne le ferait pas. De même, pour son œuvre actuelle, qui est le monde tel que nous le voyons et même le monde tel que nous le concevons en soi et à titre de possible. Le monde comprend les êtres qui sont en dehors de Dieu. Or les degrés possibles d'être, en dehors de Dieu, ne sont pas infinis, comme le note Cajétan dans son commentaire du présent article de la *Somme*; car il ne faut pas confondre les *degrés* d'être avec les *modes* d'être : les modes d'être peuvent être infinis; les degrés d'être ne le sont pas. Ils sont en nombre déterminé; et on les peut même ramener à trois, comme degrés généraux, et qui dominent ensuite les diverses espèces : l'être purement corporel, l'être purement spirituel, l'être tout ensemble corporel et spirituel. Il s'ensuit qu'à supposer que Dieu veuille créer le monde, Il ne pourra pas, sans manquer à l'un de ses attributs, qui est la sagesse, ordonnant toutes choses, laisser l'un ou l'autre des degrés généraux ou des parties les plus essentielles qui doivent constituer son œuvre. Il le pourrait de puissance absolue; Il ne le pourra pas de puissance ordonnée. Et nous avons donc, en nous appuyant sur les exigences de cette puissance, le droit de conclure à une vraie nécessité, à une nécessité rigoureuse. C'est, à n'en pas douter, ce que fait saint Thomas dans la majeure de l'argument précité.

Quant à la mineure de ce même argument, il n'est même pas besoin d'y insister, après ce que nous venons de dire. Il est trop évident, en effet, que le monde serait imparfait ou tronqué, si tandis qu'existeraient des êtres corporels ou même un être corporel et spirituel tout ensemble, il n'existait pas des êtres spirituels. L'essence du monde requiert que cet être purement spirituel existe ; et c'est même requis à un titre spécial, puisqu'il s'agit là de ce qui doit être comme le couronnement de l'œuvre de Dieu, de ce qui en est la partie la plus noble et la plus excellente.

C'est donc de toute nécessité qu'il faut que des êtres purement spirituels existent. Cette nécessité repose, d'une part, sur ce qu'on peut appeler l'essence ou l'intégralité du monde; et, de l'autre, sur la sagesse de Dieu, qui, sans cela, serait trouvée en défaut.

Telle est, pour nous, la pensée de saint Thomas dans ce magnifique corps d'article; et telle est la portée de son argumentation, entendue comme il la faut entendre. Nous sommes ici en présence d'une véritable preuve, d'une preuve convaincante et démonstrative.

Après avoir ainsi prouvé, par la seule raison, l'existence d'êtres tout à fait incorporels et purement spirituels, saint Thomas explique pourquoi certains hommes ont erré sur ce point. Dans son opuscule *sur les Anges* (opusc. XV, ch. I), il désigne, par leur nom, quelques-uns de ceux qu'il appelle ici « *antiqui*, *les anciens* », dont il dit que la cause de leurs erreurs était l'*ignorance*. « C'est, nous dit-il, parce qu'ils ont ignoré la vertu de la faculté intellectuelle et qu'ils n'ont pas su distinguer entre le sens et l'intelligence, que les anciens n'ont rien admis comme existant dans le monde, si ce n'est ce qui tombe sous le sens et peut être représenté par l'imagination. Et parce que sous l'imagination ne tombent que les corps, il s'ensuit qu'ils n'ont admis, comme existant réellement, que le monde des corps, ainsi que le remarque Aristote, en son quatrième livre des *Physiques* » (ch. VI, n° 2; ch. VII, n° 1; de S. Thomas, leç. 9, 10). Saint Thomas ajoute que « c'est là la cause de l'erreur des Sadducéens, niant l'existence des esprits ». — Est-il besoin de faire remarquer que cette erreur des Sadducéens et des anciens philosophes est aujourd'hui de nouveau très en vogue parmi nous? Ils sont

nombreux les philosophes contemporains qui veulent limiter toute réalité au seul monde des corps. En dehors de ce qui tombe sous les sens, ils n'admettent plus rien. Ils s'appellent eux-mêmes positivistes et matérialistes. Et pour eux, comme pour les anciens dont parle saint Thomas, la cause de leur erreur n'est autre que l'ignorance. Ils n'ont pas su reconnaître la vraie nature de l'intelligence. Ils ont confondu l'intelligence avec le sens, ou, du moins, n'ont établi entre les deux qu'une différence accidentelle ou de degré, comme cet homme à l'esprit d'ailleurs si distingué et si lucide, Taine, qui a écrit deux volumes sur l'Intelligence, pour aboutir à la grossière méconnaissance de la faculté intellectuelle. Saint Thomas ne réfute pas ici cette grossière erreur. Il la suppose à jamais détruite dans l'esprit de son disciple, par l'étude assidue de la philosophie d'Aristote. Au surplus, nous avons eu déja maintes fois l'occasion de nous convaincre, au cours de notre étude de la *Somme*, qu'il y avait, entre l'intelligence et les sens, une différence radicale, essentielle, et que la faculté sensible était infiniment au dessous de la faculté intellectuelle [Cf. notamment l'art. 4 de la quest. 12]. Plus tard, quand nous verrons le traité de l'homme, nous y insisterons encore. Ici, saint Thomas suppose la vérité pleinement établie sur ce point, et l'appliquant à la question présente, il fait observer que « cela même que l'intelligence est plus élevée que le sens, prouve raisonnablement qu'il existe des êtres incorporels que l'intelligence seule peut saisir ». Si à la faculté sensible qui est moindre, correspondent des réalités proportionnées, combien plus faudra-t-il qu'à la faculté intellectuelle supérieure, correspondent des réalités qui constitueront un monde spécial, distinct du monde des corps, et que nous appellerons le monde des intelligences.

Cette nouvelle raison, que donne saint Thomas en passant, et comme un argument qui résulte de la doctrine spiritualiste méconnue par les positivistes, n'a peut-être pas la force convaincante et démonstrative de la raison première et foncière exposée dans la première partie du corps de l'article. Car, à la rigueur, et parce que notre intelligence ne saisit pas directement et en elles-mêmes les substances séparées ou les purs esprits, mais a

pour objet propre les essences ou les natures corporelles abstraites de leurs conditions individuantes, on pourrait limiter à ces natures les réalités existantes destinées à être perçues par notre intelligence, exception faite, bien entendu, pour la nature divine dont nous prouvons l'existence réelle par l'argument de causalité. Cependant, il n'en demeure pas moins que cette nouvelle raison est très persuasive : *rationabiliter ostendit*, comme dit saint Thomas. C'est, qu'en effet, l'intelligence étant chez nous dans des conditions qui, sans nuire à sa supériorité essentielle sur le sens, l'établissent en quelque sorte dans un état d'infériorité vis-à-vis de lui, en ce qui est de la présence ou de la réalité de leur objet respectif — le sensible étant toujours en acte, à la portée du sens, tandis que l'intelligible n'existe qu'en puissance jusqu'à ce que la faculté abstractive soit intervenue —, il semble bien être requis par la dignité de la faculté intellectuelle, qu'elle existe, hors de nous, dans des conditions plus favorables, c'est-à-dire dans un monde où son objet propre n'existera pas qu'en puissance, mais sera toujours en acte, toujours intelligible et à la portée de l'intelligence, qui le pourra saisir, non plus seulement par la voie imparfaite de l'abstraction, comme chez nous, mais en lui-même et directement. Or, ce monde, c'est le monde des intelligences pures ou des esprits incorporels. [Cf. la doctrine exposée à l'article 4 de la question 12.]

L'*ad primum* explique la parole de saint Jean Damascène. Il fait observer que « les substances incorporelles occupent le milieu entre Dieu et les créatures corporelles. Or, si l'on compare le milieu à l'un des deux extrêmes, il semblera qu'il est l'extrême opposé ; c'est ainsi que le tiède comparé au chaud paraît froid. Et c'est pour ce motif que les Anges, comparés à Dieu, sont dits matériels et corporels ; nullement qu'il y ait en eux quelque chose de la nature corporelle ».

L'*ad secundum* signale une équivoque dans l'acception du mot *mouvement* tel que l'objection le prenait. « Le texte de saint Jean Damascène prend le mot mouvement », non pas au sens que l'objection supposait, mais « selon que l'entendre et le vouloir sont dits être certains mouvements. Lors donc que l'ange est appelé », par saint Jean Damascène, « une substance tou-

jours en mouvement, cela veut dire qu'il est toujours dans l'acte d'entendre et qu'il ne passe pas, comme nous, d'un état potentiel à un état actuel. Par où l'on voit que l'objection portait sur une équivoque ».

L'*ad tertium* distingue le mot *limite* sur lequel l'objection s'appuyait. Il y a deux manières d'être circonscrit dans des limites déterminées. « On peut être circonscrit dans des limites de lieu, et ceci est le propre des corps; mais être circonscrit dans des limites d'essence appartient à tout être créé, tant spirituel que corporel ». Il n'y a que Dieu dont l'être n'est limité par rien, précisément parce qu'Il est l'être non reçu, l'être même subsistant. « Aussi bien, saint Ambroise dit, dans son livre de l'*Esprit-Saint* (liv. I, ch. VII), que pour n'être pas contenus dans un lieu corporel, les êtres qui ont ce privilège n'en sont pas moins limités et circonscrits par leur substance ».

La perfection de l'œuvre de Dieu exige qu'il y ait dans cette œuvre, « à son sommet, *in summo rerum vertice* », comme s'exprime saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils* (liv. II, ch. XLVI), des créatures purement spirituelles et tout à fait incorporelles, des créatures qui ne soient qu'intelligence, dans leur nature, et qui, à ce titre, s'opposent aux créatures purement corporelles, ou même à la créature corporelle et spirituelle tout ensemble. Ces créatures qui occupent le faîte de l'œuvre de Dieu et en sont le couronnement indispensable, la philosophie les appelait des substances séparées; l'Écriture et le langage chrétien leur donnent le nom d'anges ou d'esprits. L'Église, dans sa liturgie, a une parole qui est en parfaite harmonie avec la doctrine de saint Thomas au corps d'article que nous venons de lire. Elle nous fait chanter, dans l'hymne de la Dédicace, une strophe qui parle de « la céleste Jérusalem, construite de pierres vivantes dans le ciel et couronnée d'anges comme une fiancée ornée de sa chevelure : *et angelis coronata, ut sponsata comite.* » — Les anges étant nécessairement ce que nous avons déterminé, c'est-à-dire des créatures purement spirituelles et tout à fait incorporelles, la question se pose de savoir si on peut admettre qu'il y a en eux, dans leur nature, une certaine composition de matière

et de forme, ou si nous devons, au contraire, affirmer qu'ils sont absolument immatériels. Tel est l'objet de l'article suivant. Nous verrons que du temps de saint Thomas la question était très controversée, et que le saint Docteur a pris, à son sujet, une position extrêmement nette et énergique. Mais venons à la lettre de son texte.

Article II.

Si l'ange est composé de matière et de forme?

Quatre objections veulent prouver que « l'ange est composé de matière et de forme ». — La première est tirée du genre et de l'espèce. « Tout ce qui est compris sous un certain genre, est composé du genre et de la différence qui, survenant » ou s'ajoutant « au genre, constitue l'espèce » : c'est ainsi que dans le genre *substance*, nous aurons des êtres en qui nous retrouverons la raison de ce genre, c'est-à-dire qui seront des substances, et qui, en plus, auront, dans leur nature, la raison de telle ou telle différence spécifique, *corporelle* ou *incorporelle*, par où sera constituée leur espèce. « Or, le genre se tire de la matière; et la différence, de la forme, ainsi qu'on le voit au huitième livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 2; Did., liv. VII, ch. 11, n. 6, 7; cf. l'opuscule de saint Thomas : *de Ente et essentia*). Il s'ensuit que tout ce qui est dans un genre donné est composé de matière et de forme. Puis donc que l'ange est dans le genre substance, il sera lui aussi composé de forme et de matière ».— La seconde objection part de ce principe que « partout où se trouvent les propriétés de la matière, il faut aussi que la matière s'y trouve. Or », ajoute-t-elle, « les propriétés de la matière consistent dans le fait de *recevoir* et d'*être sujet*; ce qui a fait dire à Boèce, dans son livre *de la Trinité* (liv. I, ch. 11), que *les formes simples ne peuvent pas avoir raison de sujet*. Puis donc que cela se trouve dans l'ange, il s'ensuit que l'ange sera composé de matière et de forme ». — La troisième objection rappelle que « la forme est acte. Si donc on a un être qui ne soit

que forme, il sera acte pur. Or, l'ange n'est pas acte pur; car ceci est le propre de Dieu seul. Il s'ensuit que l'ange n'est pas que forme, mais qu'il a une forme reçue dans la matière ». — La quatrième objection remarque qu' « à proprement parler, la forme est limitée et finie » ou terminée « par la matière. Il s'ensuit que toute forme qui ne sera pas reçue dans la matière sera infinie. D'autre part, on ne peut pas dire que la forme de l'ange soit infinie, toute créature étant nécessairement finie. Par conséquent, la forme de l'ange est bien reçue dans la matière ». — Toutes ces objections méritent d'être soigneusement retenues; elles nous vaudront des réponses extrêmement importantes au point de vue métaphysique.

L'argument *sed contra* est une parole de « saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* » (de S. Thomas, leç. I), où il « dit que les premières créatures *sont tenues pour incorporelles et immatérielles* ». — Il est assez difficile, au sujet de la question actuelle, d'établir, d'une façon précise, l'argument d'autorité. La cause en est que les mots *incorporel* et *immatériel* peuvent se prendre et ont été pris par les divers auteurs, surtout parmi les Pères, en des sens multiples. Le mot *corps* est souvent appliqué par les Pères à tout ce qui est créé; ils réservaient pour Dieu seul le mot *esprit*, entendu au sens d'esprit pur. Bien plus, Dieu lui-même est quelquefois appelé *corporel*, pour signifier qu'Il n'est pas seulement une idée de notre esprit, mais qu'Il est quelque chose de réel. Dans ces conditions, c'est plutôt à la philosophie ou à la raison théologique, telles surtout que nous les trouvons dans les grands Docteurs scolastiques, et en particulier dans saint Thomas, qu'il devait être réservé de faire la pleine lumière et de donner la solution définitive sur la question actuelle. C'est cette solution que nous allons trouver formulée au corps de l'article.

Saint Thomas, prenant la question au point précis où elle était de son temps, nous avertit que « d'après certains, les anges seraient composés de matière et de forme ». Nous savons que telle était, en un sens particulier qu'il essayait de justifier et que saint Thomas réfutera tout à l'heure, la pensée de saint Bonaventure (Cf. son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. III,

art. 1, q. 1). Saint Thomas, par égard pour son ami, ne le cite pas. Il se contente d'apporter les raisons d'Avicebron dans son livre *Fons vitae*, où le philosophe juif (qui vivait au XIe siècle) expose la doctrine que d'autres devaient, sur le point qui nous occupe, accepter, partiellement, après lui. « Avicebron supposait que tout ce que l'intelligence distingue doit être également distinct dans la réalité. Or, dans la substance incorporelle, l'intelligence saisit un quelque chose par où elle se distingue de la substance corporelle et un quelque chose par où elle lui ressemble. Avicebron en concluait que ce par où la substance incorporelle diffère de la substance corporelle lui tient lieu de forme ; quant à ce qui est subjecté à cette forme distinctive, en raison de son caractère commun, ce devait être la matière de cette même substance. Pour le même motif, il disait que c'était une même matière universelle qu'on retrouvait dans les esprits et dans les corps »; ils conviennent, en effet, en une raison commune, qui est la raison de substance; « et l'on devait entendre que la forme de la substance incorporelle s'imprime dans la matière des êtres spirituels, comme la forme quantitative dans celle des êtres corporels ». Les êtres corporels différaient des êtres spirituels, en ce que les premiers avaient une forme quantitative, et les autres, une autre forme spéciale; mais la matière était commune. — Ceci nous explique pourquoi saint Thomas traite de l'immatérialité des anges, bien qu'ayant prouvé leur incorporéité. Pour nous, l'un est inséparable de l'autre; mais d'aucuns ne voyaient pas le lien qui les unit, et il fallait le leur montrer.

« Il suffit de jeter un simple regard » sur l'opinion d'Avicebron, déclare saint Thomas, « pour voir tout de suite qu'il est impossible d'avoir une même matière pour les êtres spirituels et corporels. Il ne se peut pas, en effet, que la forme spirituelle et la forme corporelle soient reçues en une même portion de matière ; car il s'ensuivrait qu'une même chose serait en même temps, et sur le même point, corporelle et spirituelle », c'est-à-dire quantitative et non quantitative ; ce qui implique contradiction. « Il faudrait donc que ce fût une autre partie de matière qui reçût la forme corporelle ; et une autre partie, la forme spirituelle ». Mais pour avoir diverses parties de matière, il faut nécessairement que

la matière soit divisée; et, d'autre part, « la division de la matière en parties multiples n'est possible qu'autant que la matière est conçue comme étant quantitative; car, s'il n'y a pas de quantité, la substance demeure une et indivisible, ainsi qu'il est dit au premier livre des *Physiques* » (ch. II, n. 10; de S. Th., leç. 3). C'est uniquement en raison de la quantité ou de l'étendue qu'on peut parler de division : où la quantité et l'étendue ne se trouvent pas, il n'y a pas de division possible, la division n'étant que la distinction ou la séparation des parties qui constituent la quantité ou l'étendue. « Il faudrait donc », pour que la forme spirituelle pût être reçue en une portion de matière distincte de la portion de matière où est reçue la forme corporelle, « que cette portion de matière fût revêtue de la quantité; et cela encore est impossible », car nous retombons dans la même contradiction d'un être spirituel et corporel tout ensemble et sous le même rapport. « Force est donc de conclure qu'il n'est pas possible d'avoir une même matière qui soit commune aux êtres corporels et spirituels ».

Dira-t-on que les êtres spirituels ont une matière à eux, une matière spéciale, d'ordre plus relevé et tout à fait à part ? C'est précisément ce qu'affirmait saint Bonaventure; c'est aussi ce qu'il semble bien que plusieurs Pères ou écrivains des premiers siècles ne faisaient pas difficulté d'admettre, eux qui parlent souvent, quand il s'agit des anges, de corps subtils et aériens. Mais cela même, et en quelque sens qu'on l'entende, doit être rejeté. Oui, déclare saint Thomas, « il est encore, et de plus, impossible qu'une substance intellectuelle ait », en tant que telle et dans sa nature, « une matière quelconque. C'est qu'en effet, l'opération de tout être est selon le mode de sa substance » : un être n'agit que selon l'être qu'il a. Nous pourrons donc et nous devrons juger de la nature d'un être d'après la nature de son opération. Par conséquent, si l'opération de la substance intellectuelle est étrangère à toute matière, il faudra que cette substance elle-même le soit également. « Or », l'opération de la substance intellectuelle, « l'acte d'entendre est une opération entièrement immatérielle. On le voit par son objet, qui est précisément ce qui donne à l'acte son espèce et sa nature : une chose, en

effet, ne tombe sous l'acte de l'intelligence qu'en tant qu'elle est abstraite de la matière; car les formes qui existent dans la matière sont des formes individuelles » qui sont bien le propre du sens, mais « que l'intelligence, en tant que telle, ne saisit pas ». L'intelligence, en tant que telle, a pour objet l'universel, abstrait de la matière, et non le particulier ou l'individuel concrété dans cette matière. C'est dans la mesure même où une chose est abstraite des conditions qui l'individuent ou la particularisent dans la matière, qu'elle devient apte à être saisie par l'intelligence. « Il s'ensuit que » la substance à qui appartient en propre l'acte d'entendre et de laquelle cet acte émane, « c'est-à-dire « toute substance intellectuelle sera nécessairement tout à fait immatérielle ». La matière, de quelque matière qu'il s'agisse et en quelque sens qu'on l'entende, si on prend ce mot, non pas au sens large de puissance, mais au sens précis de matière, c'est-à-dire de puissance qui s'unit à l'acte, à titre de co-principe essentiel, constituant avec lui une nature donnée, doit être absolument exclue des natures ou des substances intellectuelles. Ces natures sont des formes pures indépendantes de toute matière.

Quant au principe ou au point de départ qui était celui d'Avicebron, il n'y a nullement à s'y tenir. Ce principe est faux. « Il n'est nullement nécessaire », en effet, comme le voulait à tort ce philosophe, « que les choses perçues distinctement par l'intelligence soient aussi distinctes dans la réalité; car l'intelligence perçoit les choses selon son mode d'être et non selon le leur ». L'acte de connaissance, nous l'avons déjà maintes fois remarqué et nous l'établirons expressément plus tard, se fait par la présence de l'objet connu dans le sujet qui connaît. Or, l'objet connu est dans le sujet qui connaît, non pas selon son mode d'être à lui, mais selon le mode du sujet, car tout ce qui est reçu en un autre doit se plier ou s'adapter aux conditions de cet autre. « C'est ainsi que les choses matérielles, inférieures à notre intelligence, existent dans notre intelligence selon un mode d'être plus simple qu'elles ne sont en elles-mêmes. Puis donc que les substances angéliques sont supérieures à notre intelligence », car notre intelligence est unie à un corps, et elles sont entièrement séparées, « il s'ensuit que notre intelligence ne

pourra pas arriver à les saisir, selon qu'elles sont en elles-mêmes, mais à sa manière, c'est-à-dire comme elle saisit les choses composées. Nous avons, du reste, vu que c'est ainsi qu'elle saisit Dieu Lui-même » [Cf. traité de Dieu, q. 3, art. 3, *ad 1um*].

Il faut donc bien se garder de conclure à la composition réelle et substantielle des natures angéliques, parce que notre intelligence ne saisit autour d'elle et à sa portée que des substances composées, où se trouve, en effet, un double élément, la matière et la forme, qui sont le fondement, l'une du genre, l'autre de la différence spécifique, dans la définition conçue ou formée par l'intelligence.

L'*ad primum* reprend et complète cette doctrine. Il va nous expliquer ce que nous devons entendre par *genre* et par *différence spécifique*, quand il s'agit des substances séparées. « C'est la différence, nous dit saint Thomas, qui constitue l'espèce » : ce qui fait passer *l'animal*, du genre indéterminé, à telle ou telle *espèce*, c'est la différence spécifique de *raisonnable* ou d'*irraisonnable*. « Or, tout être est constitué dans une espèce, en tant qu'il est déterminé à tel degré spécial dans l'échelle des êtres; c'est qu'en effet les espèces des choses sont comme les nombres, qui diffèrent selon qu'on ajoute ou qu'on soustrait une unité, ainsi qu'il est dit au VIIIe livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 3; Did., liv. VII, ch. III, n° 8) : de même, les êtres diffèrent spécifiquement entre eux, selon qu'ils sont placés, par leur nature, à un degré plus haut ou à un degré plus bas dans l'échelle des êtres. « Dans les êtres matériels, autre est ce qui détermine à tel degré spécial, et c'est la forme; autre, ce qui est déterminé, savoir : la matière. Il s'ensuit que le genre et la différence » ne seront pas tirés du même fonds de réalité ou de nature; ils « seront tirés l'un de l'un et l'autre de l'autre. Mais dans les êtres immatériels », il n'en va plus de même; « il n'y a pas » en eux « un » élément ou principe de nature « qui détermine », ou qui soit spécial, « et un autre qui soit déterminé », ou commun : « chacune de ces substances, selon tout ce qu'elle est, occupe un degré déterminé dans l'échelle des êtres. Il s'ensuit qu'en ces sortes d'êtres, le genre et la différence ne se diront pas en raison

de réalités ou d'éléments de nature qui seraient distincts ; ils se diront en raison d'une seule et même réalité. Laquelle réalité cependant », bien que parfaitement une et identique en elle-même ou selon son essence, « diffère selon notre manière de la concevoir », et de ce chef, nous pourrons établir à son sujet la raison de genre, de différence et d'espèce : « selon, en effet, que notre intelligence considère cette chose comme indéterminée, nous aurons la raison de genre; selon qu'elle la considère comme déterminée, nous aurons la raison » d'espèce ou « de différence ». Nous dirons, par exemple, que telle substance séparée est dans le genre de substance intellectuelle, et que, dans ce genre, elle forme telle espèce, selon qu'elle a, de par sa nature, tel degré de perfection dans l'ordre des intelligences.

L'*ad secundum* remarque que « la raison donnée » par l'objection « est celle d'Avicebron dans son livre : *la Source de la vie*. Et » saint Thomas déclare qu'« elle prouverait, si le mode dont reçoit l'intelligence était le même que celui dont la matière reçoit. Or, il est manifeste que cela est faux. La matière, en effet, reçoit la forme, pour être constituée par elle dans telle espèce » déterminée « parmi les êtres qui sont, air, feu, ou tout autre. Ce n'est pas ainsi que l'intelligence reçoit la forme » qui l'actue; « sans quoi se trouverait vraie l'opinion d'Empédocle [Cf. Aristote, le livre *de l'âme*, liv. I, ch. II, n° 6 ; de s. Th., leç. 4] disant que *nous connaissons la terre et le feu* » qui sont au dehors, « *par la terre et le feu* » qui sont en nous. « La forme intelligible est dans l'intelligence selon la raison même de forme », c'est-à-dire à l'état d'abstraction : « c'est ainsi, en effet, qu'elle est connue par l'intelligence ». L'intelligence ne connaît pas la forme à l'état de concrétion ou avec les notes individuantes et particulières qu'elle a dans la matière, selon qu'elle actue cette matière et constitue, avec elle, tel être particulier existant dans la réalité des choses; elle la connaît selon sa raison même de forme, spécifiant tel degré, et non en tant qu'elle est la forme individuelle de tel être particulier, le faisant être actuellement. « Il s'ensuit qu'il n'y a aucun rapport entre une telle réception et la réception qui est celle de la matière. Cette réception est tout à fait propre à la substance immatérielle ». [Sur la manière dont la forme est

reçue dans les natures immatérielles, cf. ce que nous avons dit, au sujet de la science de Dieu, q. 14, art. 1.]

L'*ad tertium* est très précieux. Il touche à l'un des points les plus délicats de la métaphysique. On le retrouve presque textuel dans l'opuscule de saint Thomas qui a pour titre *De Ente et Essentia*. — L'objection voulait que l'ange fût composé de matière et de forme, pour n'avoir pas à conclure qu'il est acte pur. Saint Thomas répond que la conséquence ne vaut pas. « Bien qu'il n'y ait pas, dans l'ange, nous dit-il, composition de matière et de forme, il y a cependant, en lui, acte et puissance. On peut s'en rendre compte, ajoute-t-il, en considérant les choses matérielles où nous trouvons une double composition. Il y a, d'abord, la composition de la forme et de la matière, desquelles résulte une nature déterminée. Mais cette nature, ainsi composée, n'est pas son être; elle est actuée par lui. Cette nature se comparera donc à son acte d'être, comme la puissance à l'acte. Il suit de là que si on enlève la matière, et à supposer qu'on ait une forme subsistant en elle-même, hors de toute matière », il n'y aura sans doute plus la première composition, celle de la matière et de la forme, mais « il demeurera encore que la forme » ainsi subsistante « se comparera à son être, comme la puissance à l'acte ». Il y aura donc, dans l'être constitué par cette forme subsistante, une certaine composition d'acte et de puissance. Bien qu'étant une forme pure, il ne sera pas acte pur. « Et c'est précisément ce qui a lieu pour les anges, en qui se trouve cette composition. De là vient que plusieurs disent que l'ange est composé de principe (*quo est*) et de sujet (*quod est*); ou encore d'être et de sujet, comme dit Boèce (dans son livre *des Semaines*, de saint Thomas, leç. 1); car » le sujet, ou « *ce qui est*, c'est la forme elle-même qui subsiste, et l'*être* (l'acte d'être) est ce *par quoi* la substance est, comme le fait de courir est ce qui constitue l'être qui court dans l'acte de courir. Il n'y a que Dieu en qui l'être et le sujet qui est, soient identiques, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 3, art. 4). Aussi bien n'y a-t-il que Dieu seul à être acte pur ». [Cf. sur les divers degrés d'être ce que nous avons vu à l'article 4 de la question 12.]

L'*ad quartum* est encore fort intéressant. Toutes ces réponses

sont d'une importance extrême, au point de vue métaphysique. — Saint Thomas nous explique ici comment « toute créature, à parler purement et simplement, doit être dite finie. C'est que son être n'est pas absolu » ou indépendant « et subsistant » en lui-même ; « il est limité à une certaine nature qui le reçoit. Rien n'empêchera cependant que nous disions de telle ou telle créature, en nous plaçant à un certain point de vue, qu'elle est infinie. C'est ainsi que les créatures matérielles seront dites infinies », non-finies, « du côté de leur matière », qui, par elle-même, est, en effet, indéterminée ou indéfinie ; « elles seront dites finies, au contraire, du côté de leur forme, qui est limitée par la matière où elle est reçue [Cf. ce que nous avons dit dans le traité de Dieu, à propos de l'art. 4, q. 3 ; cf. aussi l'art. 1er de la q. 7]. Les substances immatérielles créées, au contraire, qui sont finies selon leur être, seront dites infinies, en tant que leur forme n'est pas reçue en un sujet » ou en une matière qui la restreigne ou la limite. Leur être est bien limité à leur forme ; mais leur forme est illimitée, en ce sens qu'elle se tient et subsiste en elle-même, sans rien qui l'enserre et la restreigne ou la limite à tel et à tel individu dans une espèce commune, ainsi qu'il arrive pour les êtres matériels. « C'est comme si, remarque saint Thomas, nous disions que la blancheur — à supposer qu'elle existât en elle-même et séparée — serait infinie, quant à la raison de blancheur ; n'étant pas limitée, dans son être de blancheur, à tel ou tel sujet », qui, lui, peut être plus ou moins blanc. « Mais elle serait pourtant finie quant à son être, qui, étant reçu en elle, ne pourrait dépasser les limites de la nature blancheur. — Et voilà pourquoi », ajoute saint Thomas, en finissant, « l'auteur du livre *des Causes* (prop. XVI) a pu dire que l'intelligence » ou la substance intellectuelle « était *finie par en haut*, en ce sens qu'elle reçoit son être de quelqu'un qui est au-dessus d'elle ; mais qu'elle était *infinie par en bas*, en ce sens qu'elle n'est pas reçue en une matière » qui la limite.

Cette doctrine de l'immatérialité absolue des substances séparées ou angéliques est aujourd'hui universellement admise en théologie. On ne peut pas dire, strictement parlant, qu'elle soit

de foi. Car, s'il est défini, depuis le IVe concile de Latran, que « Dieu a simultanément tiré du néant la double créature spirituelle et corporelle, savoir l'ange et le monde; et puis, la créature humaine, composée d'esprit et de corps (Denzinger, n. 355), definition qui a été reprise et confirmée par le concile du Vatican (Denzinger, 1632), on pourrait, à la rigueur, et tout en admettant que les anges sont des créatures spirituelles incorporelles, se demander s'ils sont aussi absolument immatériels. Nous avons vu que même après le concile de Latran, saint Bonaventure avait admis pour les anges une certaine composition de matière et de forme. Il est vrai, saint Thomas nous l'a montré dans l'article que nous venons de voir, que c'était là une inconséquence. Mais il fallait que cette inconséquence fût dénoncée et reconnue. On peut dire que grâce à l'argumentation et à l'autorité de saint Thomas, cette inconséquence est aujourd'hui reconnue de tous, parmi les théologiens et les philosophes catholiques. Cependant, comme l'Église n'en a pas encore fait l'objet d'une définition expresse, quiconque ne saurait voir lui-même cette inconséquence et ne voudrait pas s'incliner devant l'autorité de saint Thomas et des théologiens, pourrait, sans encourir expressément la note d'hérésie, admettre une certaine matière dans la nature angélique. Mais ce serait là une grave témérité et qui ne laisserait pas de constituer une erreur dans les choses de la foi.

L'ange ou l'esprit est une forme pure, libre de toute matière. Cette forme n'est pourtant pas l'acte pur; et si elle dépasse à l'infini, en quelque sorte, la condition des formes matérielles, ou plutôt des natures composées de matière et de forme, elle reste néanmoins infiniment au dessous de l'Être divin. Or, ces êtres, qui occupent la première place dans le monde de la création et qui en constituent l'ornement le plus magnifique; ces êtres qui sont le plus rapprochés de Dieu sont-ils en nombre considérable, ou bien faut-il dire que leur nombre est restreint? — Telle est la question que se pose maintenant saint Thomas et qu'il va résoudre à l'article suivant.

Article III.

Si les anges sont en nombre considérable?

Quatre objections veulent prouver que « les anges ne sont pas en nombre bien grand » et que le monde métaphysique ou des esprits n'est pas très peuplé. — La première observe que « le nombre est une espèce de quantité et suit à la division du continu. Or, ceci ne saurait être parmi les anges, puisqu'ils sont incorporels » ou inétendus, « ainsi que nous l'avons montré » (art. I). Puis donc qu'il n'y a pas de nombre dans le monde angélique, « il s'ensuit qu'il n'y a pas à parler, quand il s'agit des anges, d'un nombre grand ». — La seconde objection est fort subtile. Elle dit que « plus une chose approche de l'unité, moins elle est multiple, comme on le voit dans les nombres »; c'est ainsi que le nombre *deux* est le moindre de tous, parce qu'il est le plus près de l'unité. « Or, la nature de l'ange, parmi toutes les autres natures créées, est celle qui se trouve le plus près de Dieu. Et puisque Dieu est souverainement un, il semble bien que le nombre, dans la nature angélique, doit être le moindre de tous les nombres ». — La troisième objection repose sur la conception antique du monde et sur le rôle qu'Aristote attribuait aux substances séparées. « L'effet propre des substances séparées », dans la philosophie d'Aristote, « paraît être de mouvoir les corps célestes. Or, le mouvement des corps célestes se réduit à un petit nombre déterminé qui peut être saisi par nous ». Ceci était vrai surtout dans le système ancien, où tous les mouvements des corps célestes se ramenaient aux mouvements des sphères. « Par conséquent, conclut l'objection, le nombre des anges ne sera pas plus grand que le nombre des mouvements observés dans les corps célestes ». — La quatrième objection s'empare d'une parole de saint Denys et en tire un argument fort curieux. « Saint Denys dit, au ch. IV des *Noms Divins* (de saint Thomas, leç. I), que *c'est en raison des rayons*

de la divine bonté que subsistent toutes les substances intelligibles et intellectuelles. Or », poursuit l'objection, « le rayon ne se multiplie qu'en raison des divers sujets qui le reçoivent. D'autre part, on ne peut pas dire que le rayon intelligible soit reçu dans la matière, puisque les substances intellectuelles sont immatérielles, ainsi que nous l'avons montré (art. 2). Il semble donc bien », et ici l'objection retourne au système d'Aristote, « que la multiplication des substances intellectuelles se doit faire uniquement en raison de ce qu'exigent les corps célestes qui sont les premiers dans le monde des corps, en telle manière que la marche des rayons divins dont il est parlé dans le texte de saint Denys se termine à eux ».

L'argument *sed contra* rappelle qu'« il est dit, au livre de *Daniel*, ch. VII (v. 10) : *mille milliers le servaient, et une myriade de myriades se tenaient debout devant lui* ». — Il s'agit manifestement, dans ce texte de Daniel, du monde angélique. D'ailleurs, les textes abondent où il est parlé des anges, dans la sainte Écriture, comme formant une multitude innombrable. Le nom même que Dieu aime à se donner, dans l'Ancien Testament, fait allusion à cette multitude sans nombre. Il s'appelle souvent, et avec une préférence voulue, *le Seigneur des armées;* et par ces armées, nous devons entendre les milices angéliques. Ne lisons-nous pas aussi, en saint Matthieu, ch. XXVI, v. 53, la déclaration formelle de Notre-Seigneur, disant à Simon-Pierre : *Penses-tu que je ne puisse maintenant invoquer mon Père, et Il m'enverrait plus de douze légions d'anges?* Il n'est donc pas douteux, au témoignage exprès de la sainte Écriture, que les anges sont en très grand nombre. Saint Thomas va justifier, par la raison, cet enseignement de la foi.

Au corps de l'article, il nous avertit qu'« en ce qui est du nombre des substances séparées, les philosophes » n'ont pas tous suivi la même voie ni abouti aux mêmes conclusions; ils « ont procédé par des voies diverses. — Platon (dans *le Phédon* ch. XLIX; et dans *Parménide*, ch. VI) voulait que les substances séparées fussent les espèces des choses sensibles; comme si nous disions que la nature humaine existe à l'état séparé ». C'est ce qu'il appelait les Idées. « Il s'ensuivait que le nombre des

substances séparées correspondait au nombre des espèces sensibles. — Mais ce sentiment fut rejeté par Aristote (*Métaphysiques*, liv. I, ch. IX, n. 1, 5; de S. Th., leç. 14), pour cette raison que la matière entre dans la définition des espèces sensibles; d'où il suit que les substances séparées », précisément parce qu'elles sont séparées ou immatérielles, « ne peuvent pas être les espèces exemplaires » ou les types, les idées, « des choses sensibles. Il faut qu'elles aient une nature plus haute, spécifiquement distincte des natures sensibles. Pourtant », et tout en approchant de la vérité plus que ne l'avait fait Platon, « Aristote voulait (*Métaphysiques*, liv. XI, ch. VIII, n. 2, 3, 10; de S. Th., liv. XII, leç. 9, 10) que ces natures plus parfaites eussent rapport aux choses sensibles, à titre de moteur et de fin. Et voilà pourquoi il s'est efforcé d'atteindre le nombre des substances séparées, en le fixant d'après le nombre des premiers mouvements. — Mais parce que cette opinion ne semblait pas en harmonie avec les documents de la sainte Écriture, Rabbi Moyse, le Juif », docteur fameux du douzième siècle, « voulut essayer de les accorder. Il affirma que les anges, à les considérer comme substances immatérielles, se multiplient selon le nombre des mouvements ou des corps célestes, ainsi que l'avait dit Aristote; mais que, dans la sainte Écriture, sont aussi appelés *anges*, les hommes qui sont porteurs ou messagers des choses divines; et, de même, les vertus des choses naturelles, qui manifestent la toute-puissance de Dieu »; par où il sauvait ce qui est dit dans la sainte Écriture du nombre des anges. — « Mais », ajoute saint Thomas, « ceci n'est pas conforme à la manière de parler de la sainte Écriture, que les vertus » ou les énergies « des choses irraisonnables soient appelées du nom d'*anges* ». Le rabbin Moyse avait prêté à l'Écriture sainte ce qui est le propre des auteurs païens divinisant ou spiritualisant les forces de la nature.

« Aussi bien, devons-nous » rejeter ce sentiment et « dire que les anges, même à les prendre comme substances immatérielles, sont en nombre extrême, formant une multitude qui dépasse toute multitude matérielle. — C'est là », déclare saint Thomas, « ce que dit saint Denys, au chapitre XIV de la *Hiérarchie cé-*

leste », où nous lisons qu'« *elles sont nombreuses les bienheureuses phalanges des esprits célestes, dépassant la mesure infime et restreinte de nos nombres matériels* ». La raison elle-même, éclairée et dirigée ici par l'enseignement positif de la révélation et de la foi, prouve que cet enseignement est en parfaite harmonie avec les attributs de Dieu et la beauté de son œuvre. « La perfection de l'univers, en effet, étant ce que Dieu s'est surtout proposé dans l'œuvre créatrice, il s'ensuit que plus les êtres sont parfaits, plus ils doivent excéder dans l'œuvre de Dieu. Or, de même que s'il s'agit des corps, l'excès se considère en raison de l'étendue » ou de l'immensité, « pareillement, quand il s'agira des êtres incorporels, nous pourrons considérer l'excès en raison de la multitude. D'autre part », ajoute saint Thomas, en s'appuyant sur l'explication philosophique du monde, telle que la donnait Aristote, « nous voyons que les corps incorruptibles », les corps célestes, « qui sont les plus parfaits dans le monde des corps, dépassent, quasi sans proportion, en immensité, les corps corruptibles : car toute la sphère des » éléments, où se produisent les « actions et réactions » du monde inférieur, « est quelque chose de très minime, comparée à l'ensemble des corps célestes ». Pour les anciens, nous l'avons déjà souligné (q. 47, art. 4), le monde était une immense sphère, dont la sphère des éléments occupait le centre; et ce centre ne représentait qu'un point dans la sphère totale qui constituait le monde. Saint Thomas en concluait qu'« il est raisonnable que les substances immatérielles dépassent en multitude les substances matérielles, quasi sans comparaison ». Dans le système du monde, tel qu'on l'admet aujourd'hui, au lieu d'appuyer du côté de l'immensité de l'étendue, il faudrait plutôt en appeler à la multitude quasi innombrable des corps stellaires qui se meuvent dans l'espace.

On s'est demandé quel était bien le sens de la conclusion admise et justifiée par saint Thomas dans ce corps d'article. De quelle multitude s'agit-il, quand saint Thomas dit que « la multitude des substances immatérielles dépasse quasi sans proportion toute *multitude* matérielle » ? Faut-il entendre cela de la multitude formée par tous les individus des diverses espèces, et,

par exemple, soit des grains de sable et de poussière, soit encore des molécules ou des atomes dont se compose, pour les savants d'aujourd'hui, le monde matériel ; ou bien devons-nous l'entendre de la multitude formée par l'ensemble des diverses espèces ? Petau, dans son traité *des Anges*, ch. XIV, n. 12, estime que c'est dénaturer et fausser la pensée de saint Thomas, de vouloir entendre sa conclusion au sens de la multitude des espèces et non pas au sens des individus. Mais, outre qu'il paraîtrait bizarre que saint Thomas eût voulu comparer le nombre des esprits angéliques au nombre que peuvent former les grains de sable et de poussière, il y a encore, ainsi que l'observe, avec beaucoup de raison, Cajétan, que soit le mode d'argumentation dont se sert le saint Docteur, soit encore la manière dont il s'exprime, tout nous prouve que saint Thomas a voulu parler ici de la multitude formée par les diverses espèces d'êtres qui constituent le monde matériel. Il établit, en effet, une comparaison, au point de vue du degré de leur perfection, entre les divers êtres produits par Dieu. Et il veut que plus les êtres sont parfaits, plus ils dominent dans l'univers. Or, la multitude des individus dans une même espèce n'ajoute rien à la perfection essentielle de cette espèce, qui, seule, compte dans l'œuvre de Dieu. Et voilà pourquoi il est dit que les individus ne sont pas pour eux-mêmes, mais uniquement pour le bien de l'espèce. D'ailleurs, ce n'est pas à la *multitude* des corps que saint Thomas en appelle, pour marquer leur excellence, même au point de vue purement corporel ; c'est à leur *étendue* ou à leur *immensité*. La multitude des individus ne compte donc pas pour lui, sinon en tant que chacun d'eux constitue son espèce, ainsi que les anciens l'admettaient pour les corps célestes. Il s'ensuit que saint Thomas, dans son argumentation, n'a en vue que les parties notables ou intégrantes qui constituent l'ensemble du monde matériel, en se superposant les unes aux autres dans l'ordre de la perfection.

Et que ce soit là, à n'en pas douter, le sens de son argumentation, nous en avons pour preuve le mot qui termine le corps de l'article : « Il est raisonnable, nous dit saint Thomas, que les substances immatérielles dépassent, en multitude, les *substances*

matérielles ». Ce mot est pris ici dans le sens et comme synonyme de *natures*. Nous voyons, en effet, que partout ailleurs, lorsqu'il traite de la question actuelle, il use du mot *natures* ou du mot *espèces*. Lorsqu'il traitera, ici même, dans la *Somme théologique*, mais plus tard, à propos du gouvernement divin, du ministère des anges, il reviendra sur cette question du nombre des anges ; et il nous dira, d'un mot qui résumera le présent corps d'article : « de même que les corps supérieurs dépassent, en étendue, les corps inférieurs, presque à l'infini, de même les natures supérieures incorporelles dépassent en multitude toutes les natures corporelles ». La même doctrine, avec le mot *natures* ou *espèces*, revient partout : dans le deuxième livre des *Sentences*, dist. 3, q. 1, art. 3 ; dans le deuxième livre *Contre les Gentils*, ch. XCII ; dans la question *De Potentia*, q. 6, art. 6.

C'est donc sans motif et grandement à tort qu'on voudrait incriminer ceux qui entendent la doctrine de saint Thomas, dans le présent article de la *Somme*, au sens d'une comparaison établie entre la multitude des esprits angéliques et le nombre des espèces ou des natures corporelles. Pour saint Thomas, les anges l'emportent en nombre, et cela presque sans proportion, sur les *êtres* corporels, en entendant ce mot *êtres corporels*, au sens des diverses espèces, et non pas au sens des individus dans la même espèce. Peut-être y aurait-il une exception à faire pour les individus de l'espèce humaine ; car, en raison de leur âme spirituelle et immortelle, chacun d'eux, pris individuellement, rentre dans la disposition du gouvernement divin, non seulement en vue de l'espèce, comme pour les autres individus matériels, mais directement et pour lui-même. C'est l'enseignement formel de saint Thomas, comme on le peut voir, en particulier, dans le chapitre CXIII du troisième livre de la *Somme contre les Gentils*, et comme nous le verrons plus tard, ici même, q. 113, art. 2. Il est permis d'en conclure que dans sa comparaison entre la multitude des esprits angéliques et la multitude des êtres matériels, saint Thomas a voulu comprendre les êtres humains ; de telle sorte que, pour lui, les anges l'emporteraient en nombre sur tous les hommes qui ont jamais été, qui sont,

ou qui seront jusqu'à la fin des temps. Ce sentiment, d'ailleurs, en même temps qu'il s'harmonise avec la doctrine de saint Thomas, répond à ce qu'on pourrait appeler le sentiment le plus général parmi les Pères de l'Eglise et dans le peuple chrétien. Il est confirmé aussi par la doctrine relative aux anges gardiens, dont nous aurons à parler plus tard (dans le traité du Gouvernement divin, q. 113), et qui enseigne que chaque homme a pour sa garde, préposé par Dieu, un esprit angélique. De là, évidemment, la nécessité d'admettre une multitude innombrable d'anges; d'autant que ce ministère n'est pas le seul que les esprits angéliques doivent remplir; et nous savons, d'autre part, — l'argument *sed contra,* emprunté au livre de Daniel, nous le disait expressément, — que s'il y a, pour exécuter les ordres de Dieu, *mille milliers d'anges*, ce sont *des myriades de myriades* qui se tiennent debout devant son trône.

Il suit de tout cela que le nombre des esprits angéliques doit être tenu par nous comme dépassant tout ce que nous pouvons concevoir; et, pour garder l'exemple très expressif que saint Thomas empruntait à la conception ancienne du monde, nous devons dire qu'autant la sphère des corps célestes l'emportait en étendue sur la petite sphère des éléments, qui n'était qu'un point au centre de cette immensité, autant les esprits angéliques l'emportent en multitude sur tous les êtres qui comptent, occupant une place distincte dans le monde des corps, tels que les corps stellaires dans le firmament des cieux, ou aussi, sur la terre, les diverses espèces qui en forment la richesse et l'ornement, à plus forte raison l'homme dont chaque individu participe à la spiritualité et à l'immortalité du monde des esprits. La multitude formée par les êtres humains qui ont jamais été, qui sont ou qui seront, et par les diverses espèces de corps simples, de minéraux, de plantes, d'animaux, dont notre globe terrestre se trouve composé ou revêtu à titre de parties essentielles ou d'ornement, multitude accrue de tous les nombres qu'y peuvent joindre les astres fixés au dessus de nos têtes et se meuvant dans l'immensité de l'espace, tout cela n'est presque rien, comme nombre, si on le compare à la multitude des esprits angéliques. Étant par leur nature ce qu'il y a de plus noble et

de plus excellent dans l'œuvre de Dieu, il fallait qu'ils l'emportent sans proportion, comme place occupée par eux, dans cette œuvre, sur tous les êtres inférieurs. C'est donc en quelque sorte un monde infini de purs esprits que la foi nous révèle et que la raison approuve, entre Dieu, créateur souverain de toutes choses, et l'homme dont la nature corporelle et spirituelle tout ensemble, est de se trouver au confin des deux mondes, le monde des esprits et le monde des corps, ainsi que nous le dirons plus tard. Nous pouvons, à la lumière de ces enseignements, apprécier ce qu'il y a de misère et de pauvreté vraiment navrante dans la science positiviste de nos contemporains, qui prétend limiter à l'horizon du monde matériel ou des éléments et des corps tout l'objet de nos connaissances et de nos aspirations.

L'*ad primum* fait observer que « dans le monde angélique, il n'y a pas ce nombre qui est la quantité discrète et qui est causé par la division du continu ; mais le nombre causé par la distinction des formes, et selon que la multitude appartient aux transcendantaux », comme l'être, le vrai, le bien, qui n'appartiennent pas à tel genre déterminé, la quantité par exemple, mais dominent tous les genres, « ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 11, art. 2 ; q. 30, art. 4).

L'*ad secundum* dit qu' « en raison de sa proximité par rapport à Dieu, la nature angélique requiert d'avoir le minimum de multiplicité dans » sa constitution intime ou « dans sa composition », et, par exemple, elle ne sera pas composée d'éléments matériels, comme les substances corporelles, ni de multiples degrés de vie superposés dans le même individu, comme la nature humaine ; « mais elle ne requiert pas de se trouver en un petit nombre de sujets ». Nous avons vu, qu'au contraire, en raison de son excellence, elle doit occuper dans l'œuvre de Dieu une place hors de pair ; et c'est précisément par le grand nombre ou la multitude des êtres en qui elle se trouve qu'elle se compare à la place occupée par les corps et qu'elle est dite l'emporter sur eux.

L'*ad tertium* répond à l'objection tirée de l'opinion d'Aristote, opinion basée sur la conception ancienne du monde. « C'est au XIIe livre des *Métaphysiques* » (de saint Thomas, leç. 10 ; Did.,

liv. XI, ch. VIII, n. 10), nous dit saint Thomas, « qu'Aristote apporte cette raison-là » citée dans l'objection. Et saint Thomas, se plaçant toujours au point de vue des anciens, concède qu' « une telle raison aurait conclu de toute nécessité, si les substances séparées étaient pour les substances corporelles. Dans ce cas, en effet, les substances immatérielles n'auraient eu aucune raison d'être, si leur action ne s'était traduite par quelque mouvement dans le monde des corps ». En ce sens, l'argumentation d'Aristote se suivait très bien. « Mais, reprend saint Thomas, il n'est point vrai que les substances immatérielles soient pour les substances corporelles; car la fin est toujours plus noble que ce qui lui est ordonné comme moyen. Aussi bien », remarque le saint Docteur, « Aristote lui-même avoue, au même endroit, que sa raison n'est pas démonstrative, mais seulement probable. S'il s'était appuyé sur cette raison-là, c'était par force, et parce qu'il n'en avait point d'autre : nous ne pouvons, en effet, atteindre le monde intelligible qu'à l'aide du monde sensible ». Pour nous, grâce à la révélation, nous sommes dans des conditions bien meilleures. Nous savons, par la foi, ce que la raison n'aurait pu démontrer toute seule, relativement au nombre des anges, mais qu'elle est heureuse d'approuver, tant elle y découvre d'harmonies, après que l'enseignement révélé lui en a fait connaître l'existence certaine.

L'*ad quartum* fait observer que « cette objection » tirée d'une parole de saint Denys, « concluerait dans l'opinion de ceux qui assignent la matière comme » premier « principe de la distinction des choses. Mais nous avons réprouvé ce sentiment-là plus haut (q. 47, art. 1). Ce n'est donc pas en raison de la matière ni en raison du monde des corps » et selon qu'ils pourraient l'exiger, « qu'on doit parler de multitude dans le monde angélique, mais en raison de la divine Sagesse, statuant » elle-même et selon qu'elle en préférait l'harmonie, « les divers ordres des substances immatérielles ».

La multitude des anges, des esprits, formes pures dégagées de toute étendue et de toute matière, est innombrable. Aucune multitude d'êtres matériels, soit qu'on les prenne spécifiquement,

soit même qu'il s'agisse des individus, parmi ceux qui occupent une place spéciale dans la pensée divine, ne lui saurait être comparée. Mais puisque tout nombre et toute multitude suppose la différence ou la diversité, de quelle diversité ou de quelle différence faudra-t-il parler au sujet des anges? Sera-ce de la diversité numérique ou bien de la diversité spécifique? Y a-t-il plusieurs anges dans la même espèce, ou bien chaque ange constitue-t-il une espèce distincte? Telle est la question qu'il nous faut aborder maintenant, et qui a toujours été, comme elle l'est encore, une des questions les plus controversées en théologie.

Article IV.

Si les anges diffèrent en espèce?

Quatre objections veulent prouver que « les anges ne diffèrent pas en espèce ». — La première est ainsi conçue : « La différence spécifique étant plus noble que le genre » (et c'est ainsi que la note de *raisonnable* l'emporte sur le genre *animal*) il s'ensuit que les êtres qui conviennent entre eux en ce qu'ils ont de plus noble, doivent convenir en l'ultime différence qui constitue leur espèce, d'où il suit encore qu'ils seront tous de même espèce. Or, tous les anges conviennent en ce qu'il y a de plus noble dans leur nature, c'est-à-dire dans le fait d'être des substances intellectuelles. Par conséquent, ils sont tous de même espèce » ; et il n'y a entre eux qu'une différence numérique. — La seconde objection prévoit la réponse qu'on pourrait faire à la première, en disant qu'il y a, parmi les anges, au point de vue intellectuel, une différence de degré, et elle reprend : « Le *plus* et le *moins* ne constituent pas une différence spécifique » ; c'est ainst que deux corps blancs, dont l'un est plus blanc et l'autre moins blanc, appartiennent cependant tous deux à la même catégorie ou à la même espèce de corps colorés. « Puis donc que les anges ne paraissent différer entre eux que selon le plus et le moins, en ce sens que l'un est plus simple que l'autre, ou d'une

intelligence plus lumineuse, il s'ensuit qu'ils ne diffèrent pas au point de vue spécifique », mais seulement en nombre. — La troisième objection dit que « l'ange et l'âme s'opposent comme les extrêmes ou les termes d'une même division. Or, toutes les âmes appartiennent à la même espèce. Il faut donc qu'il en soit de même pour les anges ». — La quatrième objection rappelle que « plus un être est parfait dans la nature, plus il doit être multiplié », ainsi que nous l'avons dit nous-mêmes pour établir la multitude des anges. « Or, cette multiplicité n'existerait pas, si », dans le monde angélique, « il n'y avait qu'un seul individu pour chaque espèce. Donc il y a plusieurs anges dans la même espèce ».

L'argument *sed contra* est formé par un double texte dont l'un est emprunté à Aristote et l'autre à saint Denys. « Aristote dit au troisième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 8; Did., liv. II, ch. III, n. 11), que parmi les êtres de même espèce, il n'est point possible de trouver », au point de vue de la nature, « un premier et un second » : ils sont tous égaux. C'est en ce sens que nous disons de tous les hommes, quelles que soient d'ailleurs leurs différences accidentelles, qu'ils sont tous égaux en nature. « Or, parmi les anges, même parmi ceux qui appartiennent au même ordre, il y a des premiers, des moyens et des derniers, ainsi que le dit saint Denys au ch. x (Cf. ch. IV) de la *Hiérarchie angélique* ». Il n'y a pas deux anges qui soient égaux en nature. Ils sont tous subordonnés les uns aux autres. « Par conséquent, il n'y a pas à parler de même espèce pour les anges ». — Cet argument *sed contra* est excellent.

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que sur la question actuelle il y a divergence de sentiments. « D'après les uns, toutes les substances spirituelles, y compris nos âmes, seraient de même espèce. D'autres disent que nos âmes appartiennent à une autre espèce, mais qu'il n'y a qu'une seule espèce pour tous les anges réunis ». C'était l'opinion de saint Bonaventure (IIe livre des *Sentences*, dist. III, p. I, art. 2, q. I) qui, pourtant, accordait une certaine probabilité à la troisième opinion que va mentionner saint Thomas. C'était aussi l'opinion de Guillaume de Paris, de Scot, de Durand et de bien d'autres.

Ç'a été, depuis, l'opinion de Tolet; et le cardinal Mazzella reste indécis. « Une troisième opinion disait que tous les anges appartenant à une même hiérarchie, ou aussi à un même ordre, étaient de même espèce », mais non les autres. Cette dernière opinion avait été celle d'Alexandre de Halès, le maître de saint Bonaventure (IIe partie, q. 20, memb. 6, art. 1, 2). Saint Thomas ne mentionne pas, ici, d'autre opinion; mais, dans le Commentaire sur les *Sentences* (IIe livre, dist. III, q. 1, art. 4), il avait signalé, comme étant déjà soutenu par quelques-uns, le sentiment qu'il allait faire sien, et qu'il va établir, dans le présent article, en écartant toutes les opinions précitées.

Il déclare, en effet, au sujet d'elles toutes, que tout « cela est impossible ». Pour saint Thomas, *il est impossible*, et nous devons entendre ce mot dans son sens le plus précis, le plus rigoureux, — d'admettre quelque sentiment que ce soit, qui n'établit pas une *différence spécifique* entre les diverses substances purement spirituelles, appelées du nom d'anges. « C'est qu'en effet, nous dit-il, pour les êtres qui conviennent en espèce et diffèrent en nombre, il y a communauté dans la forme et distinction par la matière » : leur distinction se tire de ce que la forme, commune à tous, se retrouve en diverses portions de matière, diversifiées précisément par la division de l'étendue. Il s'ensuit que toute distinction numérique pour des êtres de même espèce, suppose, dans la nature de ces êtres, une composition réelle de matière et de forme. « Si donc les anges ne sont point composés de matière et de forme, ainsi qu'il a été dit (art. 2), il est impossible qu'il y ait deux anges qui soient de même espèce ». Et saint Thomas apporte son exemple favori, des formes qualitatives ou essentielles, supposées à l'état subsistant : « c'est ainsi qu'il serait impossible de dire qu'il y a plusieurs blancheurs séparées, ou plusieurs humanités ; car les blancheurs ne sont plusieurs que parce qu'elles se trouvent subjectées en plusieurs substances ».

L'immatérialité absolue des substances angéliques est donc une première raison qui rend impossible leur multiplicité dans une même espèce. Saint Thomas apporte une seconde raison, tirée de leur incorporéité ou de leur spiritualité. « A supposer », par impossible, « que les anges », tout en étant spirituels, « eussent

néanmoins », dans leur nature, « une certaine matière », comme certains le disaient, et en particulier, nous l'avons vu, saint Bonaventure, « même alors, ils ne pourraient pas être plusieurs dans une même espèce. Dans ce cas, en effet, il faudrait que le principe de leur distinction numérique fût la matière, mais non pas », comme pour les corps, « en raison de la division de l'étendue, puisqu'ils sont incorporels ; ce devrait être en raison d'une diversité dans la raison de puissance » qui constitue la matière elle-même. « Or, une telle diversité », bien loin de laisser intacte l'identité spécifique et de ne créer qu'une distinction numérique, « irait jusqu'à diversifier non seulement l'espèce, mais encore le genre ». Nous savons, en effet, que le genre se tire du côté de la matière, comme la différence spécifique se tire du côté de la forme. Et donc si l'on a des matières différentes, qui se distinguent, non par la division de l'étendue, mais par le fond même qui constitue la raison de matière, au sens philosophique du mot et selon que la matière est la même chose que la puissance, il s'ensuit qu'on aura des êtres qui différeront entre eux au point de vue générique.

Il est donc tout à fait impossible que deux anges soient de même espèce. Cela répugne à leur spiritualité et à leur immatérialité absolues.

L'*ad primum* fait observer que « la différence est plus noble que le genre, non pas à titre de nature distincte, constituant une autre nature que le genre, mais comme le déterminé est plus noble que l'indéterminé, ou le propre plus noble que ce qui est commun. S'il en était autrement, il faudrait dire que tous les animaux irraisonnables sont d'une même espèce ou qu'en certains d'entre eux il est une forme » plus noble et « plus parfaite que l'âme sensible », principe commun de sensation pour tous les animaux. Or, cela n'est pas. Il est certain que les animaux dénués de raison ne sont pas tous de même espèce, et que cependant il n'y a, en eux tous, comme principe formel d'où se tire la différence spécifique, qu'une âme d'ordre sensible. « C'est donc selon divers degrés déterminés de la nature sensitive que les animaux irraisonnables diffèrent entre eux spécifiquement ». Ils ont tous un principe formel d'ordre sensible. Mais selon que

ce principe est plus parfait dans les uns que dans les autres, non pas d'une perfection accidentelle explicable par des contingences d'ordre matériel, mais d'une perfection essentielle qui suppose une différence de degré, au point de vue de la sensation, dans la forme elle-même, ils appartiennent, dans le genre commun animal, à des espèces tout à fait distinctes. Nous ferons remarquer, en passant, la doctrine exposée ici par saint Thomas. Elle peut être d'une application extrêmement féconde dans les questions aujourd'hui si controversées, de la différence des espèces et de leur transformation par voie d'évolution. — Appliquant aux anges la doctrine qu'il vient d'exposer sur la vraie nature de la différence spécifique par rapport au genre, saint Thomas conclut : « Pareillement, tous les anges diffèrent spécifiquement selon divers degrés de la nature intellective ».

Si l'on a fait tant de difficultés contre la thèse de la différence spécifique des anges entre eux, c'est pour n'avoir pas compris cette doctrine que vient de nous rappeler saint Thomas sur la vraie nature de la différence spécifique par rapport au genre. On voulait que le genre et la différence entraînassent nécessairement deux principes distincts, tandis que le même principe peut expliquer le genre et la différence spécifique, selon qu'il dit une raison commune de perfection et diversité de degrés dans cette raison commune; ainsi, pour les diverses espèces d'animaux, dans la raison commune d'*êtres sensibles :* et de même, pour les diverses espèces angéliques, dans la raison commune d'*êtres intellectuels*. On peut avoir *genre* et *espèce*, même dans les natures absolument simples, dont l'essence est constituée par un seul principe. Il n'est nullement requis, comme le croyait à tort saint Bonaventure, que deux éléments essentiels, correspondent à la matière et à la forme, à titre de co-principes. L'identité de qualité expliquera le *genre;* et la diversité de degré, la *différence* [Cf. ce que nous avons dit plus haut, art. 2 de la question présente, *ad* 1um].

L'*ad secundum* complète la doctrine de l'*ad primum*, notamment en ce qui est de la diversité des espèces dans un même genre ou des individus dans une même espèce. L'objection en appelait à un principe incontesté dans la saine philosophie, savoir :

que le *plus* et le *moins* ne diversifient pas l'espèce. — Saint Thomas répond ici qu'il faut bien entendre ce principe. « Le *plus* et le *moins* peuvent se dire en tant qu'ils sont causés par l'intensité ou la rémission d'une même forme », selon que cette forme est plus ou moins enracinée dans le sujet où elle se trouve ; « et, dans ce cas, ils ne diversifient pas l'espèce » ; ce n'est alors qu'une différence accidentelle. « Mais si on entend le *plus* et le *moins* au sens d'une diversité de degrés dans les formes elles-mêmes », selon que l'une a plus de perfection que l'autre, à la considérer en elle-même et sous sa raison de forme, « dans ce cas, l'espèce varie ; c'est ainsi », ajoute saint Thomas, parlant au sens de la physique aristotélicienne, « que le feu est plus parfait que l'air. Or, c'est de cette façon-là que nous parlons de *plus* et de *moins* dans la manière dont les anges se diversifient » : l'un a un degré de perfection essentielle que l'autre n'a pas.

L'*ad tertium* n'accepte pas que l'âme et l'ange puissent être placés sur un même pied, au point de vue de la perfection. L'âme occupe le dernier degré dans l'échelle des substances intellectuelles, si bien qu'elle se trouve unie à un corps ; et voilà pourquoi il n'y a pour elle que la multiplication individuelle. Mais l'ange, lui, qui est plus parfait, aura la multiplicité spécifique ; car « le bien de l'espèce l'emporte toujours sur le bien de l'individu. C'est donc » uniquement à cause de sa perfection, et « parce que cela est beaucoup mieux, que nous mettons dans la nature angélique la multiplicité des espèces, au lieu de n'y mettre que la multiplicité des individus dans une même espèce ».

L'*ad quartum* rappelle que « la multiplication numérique pouvant être accrue à l'infini, elle ne saurait terminer l'intention de l'agent ; seule la multiplication spécifique le peut faire, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 47, art. 4, *ad 2um*). Il s'ensuit que la perfection de la nature angélique ne requiert pas », de la part de Dieu, « une multiplication d'individus dans la même espèce, mais » plutôt « la multiplication des espèces elles-mêmes ». La multiplicité des individus dans une même espèce n'est requise, dans le monde matériel, que pour sauver l'espèce. L'espèce, en effet,

s'éteindrait tout de suite, s'il n'y avait qu'un seul individu, dès que cet individu disparaîtrait; si, au contraire, ils sont plusieurs, l'un pourra disparaître, sans nuire à la permanence de l'espèce qui se continue dans les autres. On peut dire encore que plusieurs individus sont requis, afin de mieux reproduire les perfections de l'espèce; car, en raison de la matière qui limite la forme, la perfection de l'espèce ne peut pas se manifester, dans toute sa plénitude, en un seul individu. Il en faut plusieurs qui se complètent les uns les autres. Que si l'on a des formes pures, entièrement immatérielles, comme nous avons vu que c'était le cas pour les anges, chaque individu épuisera, si l'on peut ainsi dire, toute la perfection de son espèce. Il serait donc superflu, outre d'ailleurs que cela est impossible, de multiplier les individus en une même espèce dans ces sortes de natures. La seule multiplication qui puisse, là, ajouter à la perfection, c'est la multiplication spécifique. Ce sera donc la multiplicité spécifique, et non la multiplicité numérique, que Dieu aura dû se proposer dans la création des anges.

Nous nous abstiendrons de reproduire ici les multiples controverses des théologiens sur la diversité des espèces dans le monde angélique. D'ailleurs, il n'est peut-être pas de questions où la pensée de saint Thomas se trouve affirmée avec plus de netteté et de fermeté. Pour lui, l'existence de plusieurs anges dans une même espèce est tout à fait impossible. On dispute bien, il est vrai, même dans l'École thomiste, pour savoir si, de puissance absolue, Dieu ne pourrait pas faire qu'il y ait des anges de même espèce. Mais nous n'entrerons pas dans cette discussion. Dès lors, en effet, que saint Thomas rejette la possibilité de plusieurs anges, spécifiquement semblables, pour cette raison, qu'étant donnée leur nature incorporelle et immatérielle, il ne saurait y avoir, en eux, aucun principe de distinction purement numérique dans une même espèce, on ne voit pas comment, pour saint Thomas, Dieu Lui-même pourrait, même de sa puissance absolue, faire qu'il en soit autrement. Nous n'avons donc qu'à nous en tenir à l'affirmation pure et simple formulée sans aucune réserve par le saint Docteur. Quant à ceux qui, malgré cette affir-

mation si nette de saint Thomas, préfèrent adopter l'une des multiples opinions qui se rattachent aux trois principales signalées au début du corps de l'article, ils le peuvent sans que la foi soit ici en cause. Les documents de la foi ne nous disent rien d'explicite sur cette question. L'Église elle-même n'a rien déterminé à son sujet. Il y a seulement que la parfaite spiritualité des anges étant aujourd'hui universellement enseignée par les théologiens, s'il en est qui, à la lumière de la raison théologique, perçoivent la connexion établie ici par saint Thomas entre cette spiritualité et l'impossibilité dont il s'agit, ils ne demeurent plus entièrement libres, même au point de vue de la foi, d'admettre ou de ne pas admettre la conclusion du saint Docteur. Elle s'imposerait alors comme s'imposent les points secondaires dont nous avons parlé, à propos de l'article 4, question 32, et qui se rattachent à la foi parce que de leur négation pourrait s'ensuivre la négation d'un point de foi. Toujours est-il que quiconque veut entrer pleinement dans la pensée de saint Thomas et lui demeurer fidèle, doit, sans tergiversation aucune, admettre et confesser que toutes les substances du monde angélique diffèrent entre elles spécifiquement, chacune d'elles étant son espèce.

Les anges, purs esprits ou formes pures, qui se comptent par multitudes pour ainsi dire infinies, occupant le faîte de l'œuvre de Dieu et dépassant en nombre, sans proportion, l'ensemble des autres êtres, comme, dans le système du monde tel que le concevaient les anciens, la sphère des corps célestes dépassait en immensité, en quelque sorte à l'infini, la sphère du monde des éléments, — ces anges, chef-d'œuvre de la Puissance de Dieu, constituent, chacun, une beauté et une perfection spécifiquement distinctes, d'un degré toujours plus élevé et qui, partant des confins du monde humain, va montant, montant toujours, en groupes parfaitement rangés et aux mille perfections variées, ainsi que nous le verrons plus loin, quand il s'agira du gouvernement divin (q. 106 et suivantes), jusqu'au trône du Très-Haut. Le regard se perd, ébloui et ravi, dans la contemplation de ces magnificences. Que sont les sciences de la nature, ou même les sciences portant sur l'homme considéré au simple point de vue

naturel, quand on les compare à la science qui a pour objet les splendeurs du monde angélique? Aristote, dont le génie pondéré savait si bien mettre toutes choses à leur place, disait qu'une parcelle de vérité saisie par nous au sujet de ces admirables natures, l'emportait, comme prix et comme source de joie pour l'intelligence, sur toutes les connaissances relatives au monde matériel (livre I, ch. v, *de Partibus animalium*; cf. ce que nous avons dit, à la q. I, art. 5, *ad 1um*). Nos modernes positivistes, qui voudraient nous enfermer dans ce monde de la matière et nous interdire de lever nos regards, nous ne dirons même pas jusqu'à Dieu, mais seulement jusqu'au monde des anges, sont vraiment — nous ne pouvons nous empêcher d'en faire à nouveau la remarque — des intelligences bien appauvries et des esprits bien découronnés. Le païen Aristote les dépassait sans mesure. Comment pourrions-nous comparer leurs études, dont pourtant ils demeurent si fiers, à la splendide science de la théologie catholique, telle que nous la trouvons exposée dans le chef-d'œuvre de Thomas d'Aquin!

La dernière question qu'il nous reste à examiner, relativement à la substance angélique considérée, en elle-même et d'une façon absolue, n'aura pas de grandes difficultés après tout ce qui a été dit. Il s'agit de savoir si les anges sont immortels. C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si les anges sont incorruptibles?

Trois objections veulent prouver que « les anges ne sont pas incorruptibles ». — La première est une parole de « saint Jean Damascène » qui dit (liv. II, ch. III, *de la Foi orthodoxe)*, au sujet de l'ange : *la substance intellectuelle reçoit l'immortalité, non par nature, mais par grâce* ». — La seconde objection en appelle à « Platon, dans *le Timée* » (vol. II, p. 211, édit. Didot),

où nous lisons : *ô dieux des dieux, dont je suis tout ensemble l'artisan et le père, sans être mon œuvre, solubles par nature, mais indissolubles parce que je le veux ainsi.* Dans ce texte, remarque l'objection, il ne peut être question que des anges. Donc les anges sont corruptibles par nature ». — La troisième objection dit que « d'après saint Grégoire (*Morales*, liv. XVI, ch. XXXVII, ou XVIII) *toutes choses tomberaient dans le néant, si la main du Tout-Puissant ne les conservait.* Or, ce qui peut retourner au néant est corruptible. Puis donc que les anges sont l'œuvre de Dieu, il semble qu'ils sont corruptibles dans leur nature ».

L'argumend *sed contra* est formé par un texte de « saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* » (de S. Th., leç. I), disant que « les substances intellectuelles *ont une vie indéfectible, à l'abri de toute corruption, de toute mort, de toute matière et de toute génération* ». Les témoignages de la tradition catholique ne se comptent pas, qui établissent, sans aucun doute possible, le fait de l'absolue incorruptibilité pour les anges. Tous les Pères sont d'accord là-dessus. Il serait plus difficile d'établir, par la même tradition, que les anges sont incorruptibles par nature. C'est là une question tout autre, qui est d'ordre plutôt philosophique, et au sujet de laquelle il n'y avait pas encore, du temps des premiers écrivains ecclésiastiques, la précision de pensée et de langage que nous avons eue depuis.

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est nécessaire de dire que les anges, selon leur nature, sont incorruptibles. — La raison en est, ajoute-t-il, que rien ne se corrompt si ce n'est parce que sa forme se sépare de sa matière ». Toute corruption est une dissolution, une dissociation. Or, parler de dissociation ou de dissolution, c'est évidemment supposer multiplicité d'éléments ou de principes : si l'on n'a qu'un seul principe, un seul élément, il est impossible qu'il y ait place pour une dissolution ou dissociation quelconque. « Puis donc que l'ange est sa forme même subsistante », qu'il n'y a en lui qu'un seul principe d'être, et non pas, comme dans les êtres matériels, deux principes essentiels dont l'un, la forme, s'unit à l'autre, la matière, pour constituer la nature qui reçoit l'être, « il s'ensuit

qu'il est impossible que la substance » ou la nature « de l'ange soit corruptible » ; elle est nécessairement incorruptible.

Dire d'un être qu'il est corruptible, c'est dire que cet être peut perdre l'être qu'il a. Or, précisément, les êtres dont la nature consiste, comme pour les anges, en une forme simple, en un seul principe essentiel, ces êtres sont dans l'impossibilité naturelle ou physique de perdre l'être qu'ils ont. « C'est qu'en effet, ce qui convient à un être en raison de lui-même ne peut jamais en être séparé; la séparation n'est possible que s'il s'agit d'un tiers en vertu duquel l'union existait : ce tiers se retirant, l'union disparaît du même coup. Prenons, par exemple, un cercle, en tant que tel : il lui convient d'être rond; aussi bien, le fait d'être rond ne peut pas être séparé de lui » : si vous enlevez le fait d'être rond, vous n'avez plus de cercle. « Au contraire, si vous avez un cercle *d'airain*, l'airain pourra demeurer, tout en perdant le fait d'être rond » : le fait d'être un cercle, pour l'airain, lui venait de ce que la forme ronde lui était unie : cette forme étant enlevée, du même coup est enlevé aussi, pour l'airain, le fait d'être un cercle. Pour le cercle, il n'en va pas ainsi : la forme ronde lui convient en raison de ce qu'il est. Il aura donc nécessairement cette forme, ou il ne sera pas. Elle est inséparable de lui.

« Or, l'être convient à la forme en raison d'elle-même ». Dès que la forme est supposée, l'être de la chose suit nécessairement. « Tout être, en effet, est d'une façon actuelle, par cela même qu'il a sa forme. Quant à la matière, elle n'est, d'une façon actuelle, que par la forme ». Le corps blanc existera nécessairement, à l'état de corps blanc réalisé, dès que la forme blanche affectera le sujet qui la doit recevoir ; jusque-là, et tant que la forme blanche n'est pas unie au sujet, le corps blanc, en tant que tel, n'existe qu'à l'état potentiel. « Il s'ensuit que tout composé de matière et de forme cessera d'être d'une façon actuelle, par cela seul que la forme, chez lui, se séparera de la matière ». Il n'avait l'être qu'en raison de cette union. Cette union disparaissant, l'être disparaît aussi. Et voilà pourquoi tous les êtres dont la nature est composée de matière et de forme et dont la forme peut être séparée de la matière, tous ces êtres sont, par

nature, susceptibles de perdre leur être; ils sont corruptibles. « Si, au contraire, la forme elle-même subsiste en l'être qu'elle a », comme elle ne peut pas se séparer d'elle-même, « il s'ensuit qu'elle ne peut pas perdre son être » : l'être lui appartient en raison d'elle-même, il n'appartient pas à un quelque chose d'autre, distinct d'elle et qui aurait l'être en raison d'elle : auquel cas, évidemment, si elle se retire, l'être qui seulement appartenait au composé, ne sera plus; il lui appartient à elle, en raison d'elle-même, d'elle toute seule. Elle l'aura donc nécessairement ; et rien ne saurait le lui ravir que l'auteur même de son être, ainsi que nous le dirons à l'*ad tertium*. — « Puisque c'est là, nous l'avons dit (à l'article 2), le propre des anges, on voit donc que l'immatérialité de leur substance est la raison qui les fait être incorruptibles par nature ».

Saint Thomas ajoute, en finissant, qu' « on peut trouver un signe de cette incorruptibilité de la nature angélique dans l'opération intellectuelle qui en émane. Tout être agit, en effet, selon qu'il est actuellement. Il s'ensuit que l'acte d'une chose indique le mode de son être. D'autre part, la nature ou la raison de l'acte se tire de l'objet. Or, précisément, l'objet de l'opération intellectuelle » fait abstraction du temps, comme il fait aussi abstraction du lieu ou de l'espace; et, « étant au dessus du temps, il est donc sempiternel. Il s'ensuit que toute substance intellectuelle est incorruptible de par sa nature ». — Nous aurons plus tard à faire une application très intéressante pour nous de la doctrine exposée ici par saint Thomas, quand nous traiterons de l'âme humaine ; et nous verrons que pour nous comme pour l'ange, la raison de l'incorruptibilité et de l'immortalité de notre âme sera dans l'immatérialité absolue de sa substance. L'ont-ils compris, ceux qui, tout en se disant catholiques, traitent avec tant de dédain et une légèreté que l'ignorance ne parvient pas à excuser, ces admirables doctrines de saint Thomas sur la matière et la forme, l'essence et l'existence, desquelles tout dépend dans nos explications rationnelles des choses de la foi ?

L'*ad primum* fait remarquer que « saint Jean Damascène parle de l'immortalité parfaite, qui inclut l'immutabilité au sens le plus absolu ; car *tout changement est une certaine mort*, ainsi

que s'exprime saint Augustin (*contre Maximin*, liv. II (ou III), ch. XII). Or, quand il s'agit de l'immutabilité parfaite », de celle qui nous rend participants de l'éternité même de Dieu, « les anges ne l'ont que par grâce, ainsi que nous le montrerons plus loin » (q. 62, art. 2, 8). [Cf. ce que nous avons déjà dit, dans le traité de Dieu, au sujet de l'immutabilité des créatures comparée à l'immutabilité divine, q. 9, et au sujet de l'éternité divine participée dans la créature, q. 10, art. 3.]

L'*ad secundum* explique d'une manière très plausible le texte de Platon : « Par le mot *dieux*, Platon entendait les corps célestes, qu'il pensait être composés d'éléments » contraires, comme les corps inférieurs ; « d'où il suivait que ces corps célestes ou ces dieux étaient, en effet, corruptibles par nature ; ils devaient à la volonté divine d'être conservés dans l'être ».

L'*ad tertium* offre un intérêt tout particulier au point de vue philosophique. Il nous explique d'une manière très précise en quel sens nous parlons d'êtres nécessaires, quand il s'agit de la créature, et comment cette nécessité n'exclut pas la dépendance par rapport à Dieu. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 44, art. 1, *ad 2um*), rappelle saint Thomas, il est des choses nécessaires dont la nécessité a une cause. Il ne répugne donc pas à ce qui est nécessaire ou incorruptible que son être dépende d'un autre comme de sa cause. Et, par suite, dire que toutes choses tomberaient dans le néant, même les anges, si Dieu ne les conservait, n'est pas affirmer qu'il y ait dans les anges un principe de corruption ; c'est dire que l'être de l'ange dépend de Dieu comme de sa cause. Or, quand on parle de choses corruptibles, on ne l'entend pas en ce sens que Dieu puisse les réduire au néant en leur retirant son action conservatrice ; on veut dire, par là, qu'elles ont, en elles-mêmes, un principe de corruption, tel que la contrariété » des éléments « ou tout au moins la puissance de la matière ». Un être est incorruptible ou impérissable et immortel, quand il ne porte pas en lui un principe de dissolution, quelle que soit d'ailleurs sa dépendance à l'endroit de Dieu, qui pourrait, s'Il le voulait, anéantir tout ce qu'Il a créé. Nous savons, d'ailleurs, que Dieu n'a pas créé les êtres pour les anéantir. S'Il permet, s'Il veut et même s'Il opère parfois directement

des transformations, ces transformations ne vont jamais jusqu'à l'annihilation. Et nous verrons plus tard, quand il s'agira de la transsubstantiation eucharistique, qu'il n'y a pas, même là, à parler d'annihilation. Toutes les transformations, même quand elles sont opérées directement par Dieu, portent sur des êtres corruptibles par leur nature. Les êtres incorruptibles dans leur nature seront toujours conservés dans leur être par Dieu.

L'œuvre de Dieu serait incomplète, elle serait imparfaite et tronquée, tout à fait indigne de Lui, s'il n'y avait, dans cette œuvre, et au premier plan, à la première place, des substances intellectuelles qui n'ont rien de corporel ni de matériel. Ces substances existent à l'état séparé, non pas unies à un corps ou à la matière pour actuer ou informer cette matière et ce corps, mais en elles-mêmes, formant un tout, des natures complètes et des êtres à part. Ce sont des formes pures. Et comme elles sont ce qu'il y a de plus noble et de plus excellent dans l'œuvre de Dieu, ce que Dieu a dû vouloir tout d'abord, il s'ensuit qu'elles doivent l'emporter, sans proportion aucune, sur tout le reste de l'œuvre divine. Ni le monde matériel avec la multiplicité et la variété de ses espèces, ni le monde humain avec l'innombrable multitude d'êtres particuliers qui le composent, en prenant ces êtres dans leur ensemble depuis le commencement du monde jusqu'à la fin, ne sauraient approcher des multitudes sans nombre qui constituent le monde angélique. Et dans cette multitude, il n'est pas deux esprits qui appartiennent à la même espèce. Ils forment tous des natures distinctes et spécifiquement différentes. Chacun d'eux a son degré d'être, de beauté, de perfection qui lui appartient en propre et qu'il possède totalement. C'est une armée éblouissante, une assemblée splendide, une cour magnifique, aux ordres du Roi des rois, et qui sert à rehausser la splendeur et l'éclat de son trône. Or, dans ce monde angélique, inutile de songer aux variations, aux troubles, aux dissolutions qui, ici-bas, se rencontrent en tout être et aboutissent à la destruction de chaque individu ; non, les anges sont incorruptibles et immortels.

Voilà bien ce qu'est la substance des anges, considérée d'une

façon absolue. — Mais « il nous la faut étudier maintenant dans ses relations avec le monde des corps ». Et saint Thomas, là-dessus, se pose trois questions. Il étudie les anges, « premièrement, dans leur comparaison avec les corps ; secondement, dans leur comparaison avec les espaces corporels ; troisièmement, dans leur comparaison avec le mouvement local ». — Premièrement, avec les corps. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LI.

DES ANGES COMPARÉS AUX CORPS.

Cette question comprend trois articles :

1° Si les anges ont des corps qui leur soient naturellement unis ?
2° S'ils peuvent s'unir des corps ;
3° Si dans les corps qu'ils s'unissent, ils exercent les opérations vitales ?

Article Premier.

Si les anges ont des corps qui leur soient naturellement unis ?

Ce premier article et les deux autres articles de la question actuelle sont, en quelque sorte, le complément de la question précédente. Dans la question précédente, nous avons prouvé explicitement l'existence d'une nature spirituelle et les conditions de cette nature en elle-même. Nous avons exclu de cette nature tout mélange de nature corporelle ou matérielle. Il s'ensuivait implicitement que cette nature devait exister à l'état séparé, sans aucune connexion nécessaire avec le monde de la matière et des corps. Mais il importe de mettre ce point de doctrine en pleine lumière ; et c'est ce que va faire saint Thomas en s'en occupant d'une façon explicite et directe dans la question actuelle.

Trois objections veulent prouver que « les anges ont des corps qui leur sont naturellement unis ». — La première cite le triple témoignage d'Origène, de saint Bernard et de saint Augustin. « Origène dit, dans son livre du *Périarchon* (liv. I, ch. VI) : *Il n'y a que la nature de Dieu seul, c'est-à-dire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qui ait ceci de propre qu'on la doive dire exister sans substance matérielle et sans être unie à quelque nature corporelle que ce soit.* Saint Bernard, de son côté, dit,

dans l'homélie sixième *sur le Cantique des cantiques* : *N'attribuons qu'à Dieu seul, en même temps que l'immortalité, pareillement l'incorporéité. Lui dont la nature est la seule qui n'ait besoin ni pour soi, ni pour un autre, du secours d'un organe corporel : car il est manifeste que tout esprit créé a besoin d'un corps*. Saint Augustin dit aussi dans son *Explication littérale de la Genèse* (liv. III, ch. x) : *Les daimons sont appelés animaux aériens, parce qu'ils vivent naturellement unis à des corps aériens ;* or, la nature de l'ange et du démon est la même. Donc, les anges ont des corps qui leur sont naturellement unis ». — La seconde objection argumente d'après une parole de saint Grégoire. « Saint Grégoire, dans une homélie sur l'Épiphanie (homélie x^e^ sur l'Évangile), appelle l'ange un *animal raisonnable*. Or, tout animal est composée de corps et d'âme. Donc les anges ont des corps qui leur sont naturellement unis ». — La troisième objection s'appuie sur ce que « la vie est plus parfaite dans les anges que dans les âmes » humaines. « Or, l'âme ne vit pas seulement ; elle a, de plus, qu'elle vivifie le corps. Il s'ensuit que les anges doivent vivifier aussi des corps qui leur sont naturellement unis ».

L'argument *sed contra* en appelle à saint Denys. « Saint Denys, au quatrième chapitre *des Noms Divins*, dit que *les anges sont conçus par notre esprit comme incorporels* ». Nous avions trouvé ce même texte dans l'argument *sed contra* de l'article 2 de la question précédente. Il était cité, dans cet article, pour prouver que les anges, *dans leur nature spirituelle*, n'avaient ni matière ni corps. Ici, le texte va à prouver que la nature spirituelle de l'ange n'est pas unie, *comme partie essentielle*, à une nature corporelle qui serait destinée à former, avec elle, une nature complète, ainsi que la chose a lieu pour l'homme. C'est surtout à prendre la question dans ce second sens que les Pères ont souvent paru hésiter sur l'absolue spiritualité de la nature angélique. Ils n'auraient peut-être pas nié, s'ils s'étaient posé la question en termes précis, que les anges n'eussent dans leur nature un élément tout à fait spirituel, incorporel et immatériel. Mais pour des raisons qui se tiraient d'une philosophie imparfaite ou d'une interprétation trop servile de certains passages de

la sainte Écriture, notamment du chapitre VI de la Genèse qui mentionne les rapports des « fils de Dieu », pris à tort, par beaucoup, pour les anges, avec les filles des hommes, ils se croyaient obligés d'admettre que les anges formaient, comme nous, des natures complexes où certains corps entraient à titre de partie essentielle. On peut dire cependant que tous, ou, du moins, l'immense majorité parmi les écrivains ecclésiastiques, ont admis une différence radicale entre les corps humains et les corps qu'ils attribuaient aux esprits angéliques. Ces derniers étaient extrêmement subtils et en quelque sorte spirituels. Il le fallait bien, pour ne pas aller contre le témoignage formel du Christ Lui-même, dans l'Évangile, quand Il disait à ses Apôtres, le soir de Pâques (en saint Luc, ch. XXIV, v. 39) : *palpez et vogez, un esprit n'a pas chair et os, comme vous voyez que j'ai.* D'autre part, admettre qu'il ne s'agissait pas de corps ayant chair et os, était s'obliger, en saine philosophie, à exclure entièrement l'union essentielle d'un corps et d'un esprit dans la nature angélique. L'union accidentelle dont nous parlera saint Thomas dans les deux derniers articles de la présente question devait suffire à expliquer les apparitions ou les manifestations mentionnées dans la sainte Écriture.

Au présent corps de l'article, saint Thomas déclare nettement que « les anges n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis ». Et pour le prouver, il en appelle à ce qui constitue le fond même ou l'essence de la nature intellectuelle. Ce fond, ou cette essence, doit être soigneusement distingué de ce qui n'est qu'accidentel dans la même nature. « C'est qu'en effet, ce qui n'est qu'accidentel dans une nature donnée ne se trouve pas universellement dans cette nature-là ; et, par exemple, le fait d'avoir des ailes, précisément parce qu'il est quelque chose d'accidentel dans la nature *animal*, ne conviendra pas à tous les animaux », mais seulement à quelques-uns. De même, s'il est quelque chose qui soit accidentel dans la nature intellectuelle, on pourra bien le trouver en quelques intelligences, mais on ne saurait le retrouver en toutes.

« Or, l'acte d'entendre », qui est l'acte propre de la nature intellectuelle, « n'est pas l'acte d'un corps ni même d'une vertu

corporelle, ainsi que nous le montrerons plus loin » (q. 75, art. 2), quand il s'agira de l'âme humaine; c'est un acte qui ne peut procéder, comme de son principe élicitif, que d'une faculté incorporelle et immatérielle. « Il s'ensuit que d'avoir un corps qui lui soit uni, n'entre pas dans » l'essence ou « la raison de la substance intellectuelle, en tant que telle; c'est quelque chose d'accidentel, qui convient à telle substance intellectuelle, pour quelque raison spéciale et d'ordre particulier : il conviendra, par exemple, à l'âme humaine d'être unie à un corps, parce qu'elle est quelque chose d'imparfait et qui n'existe », par elle-même, « qu'en puissance », au point de vue de l'acte de l'intelligence, « dans le genre des substances intellectuelles, n'ayant pas dans sa nature », et dès le premier instant de son être, « la plénitude de la science, mais l'acquérant » peu à peu et la tirant, « à l'aide des sens corporels, du monde sensible, ainsi que nous le dirons plus loin » (q. 84, art. 6; q. 89, art. 1). Ce n'est donc pas en raison d'elle-même et parce que ce lui serait essentiel que la nature intellectuelle demande d'être unie à un corps. Bien loin de là. Par elle-même et en raison de son acte propre, la nature intellectuelle est en dehors du monde des corps. C'est tout à fait accidentellement et en raison d'une souveraine imperfection dans son ordre, qu'elle pourra être unie à un corps, empruntant à ce corps l'aide de ses sens extérieurs et intérieurs, pour aller chercher au dehors et élaborer au dedans la matière de ses idées, qu'elle ne porte pas avec elle, n'ayant, par nature, que le pouvoir de les abstraire en travaillant sur les données des sens. Mais s'il n'est pas essentiel aux natures intellectuelles d'être unies à un corps, si c'est tout à fait accidentel, et si ce fait accidentel accuse dans les natures où il se trouve une réelle imperfection, il s'ensuit qu'il pourra y avoir des natures ou des substances intellectuelles qui seront libres de toute union avec les corps.

Bien plus, et saint Thomas va jusque-là dans la suite de sa preuve, non seulement il sera *possible* qu'il y ait des substances intellectuelles non unies à des corps, mais s'il existe des substances intellectuelles unies à des corps, il *faudra*, de toute nécessité, qu'il y ait aussi, et à plus forte raison, parmi les êtres

qui existent, des substances intellectuelles qui seront entièrement libres de cette sorte d'union. « En quelque genre d'être, en effet, que l'on trouve un quelque chose d'imparfait en ce genre-là, il faut présupposer, en ce même genre, quelque chose de parfait » : le morceau de bois ou de fer qui n'est qu'imparfaitement chaud suppose la chaleur du foyer, qui est parfaite dans son ordre. De même, l'existence de natures intellectuelles à l'état de souveraine imperfection dans cet ordre, comme c'est le cas de toute âme humaine, suppose et exige qu'il y ait au-dessus et antérieurement à elles des substances de même ordre, c'est-à-dire intellectuelles, mais parfaites dans cet ordre-là, c'est-à-dire qui ne seront pas, comme elles, dans la nécessité de mendier au dehors, à l'aide de sens qui leur soient unis, les notions ou les idées dont elles vivent. « Il y a donc des substances intellectuelles, parfaites dans leur nature de substances intellectuelles, et qui n'ont pas besoin d'aller puiser leur science », à l'aide de sens corporels, « dans le monde sensible. Et, par suite, toutes les substances intellectuelles ne sont pas unies à des corps; il en est qui subsistent à l'état séparé. Et ce sont elles que nous appelons les anges ».

On aura remarqué la nouvelle preuve que nous fournit ici saint Thomas de l'existence des anges ou des purs esprits. Cette existence n'est pas seulement nécessaire pour la beauté ou l'intégrité de l'œuvre de Dieu dans son ensemble, qui serait imparfaite et tronquée, s'il n'y avait que des corps et des esprits unis à un corps, sans esprits purs, subsistant à l'état séparé; mais elle est nécessaire encore pour sauvegarder l'ordre et l'harmonie dans la nature intellectuelle elle-même. Il n'y a pas de raison pour que le parfait n'existe pas, dans un ordre donné, si l'imparfait existe dans cet ordre-là : non pas un parfait quelconque et d'ordre accidentel, qui supposerait une progression à l'infini; mais le parfait qui entraîne l'existence de la nature générique en son degré spécifique supérieur où elle se trouve pleinement et excellemment réalisée. De même, en effet, qu'il n'y aurait pas de raison pour que les animaux existent et que l'homme ne fût pas; de même, pour que l'homme fût, sans que l'ange soit. Et ce n'est pas seulement au point de vue statique

ou pour la beauté qui ressort de la coexistence des natures que cela est nécessaire; c'est aussi, comme nous le verrons plus tard, lorsqu'il s'agira du gouvernement divin (q. 103 et suivantes), pour la subordination des agents et des causes, l'inférieur devant être aidé par le supérieur dans l'obtention de sa fin. Aussi bien verrons-nous que les esprits purs, ou les anges, seront ordonnés par Dieu à subvenir aux besoins de l'homme, comme leur étant inférieur par nature.

L'*ad primum* explique la triple parole d'Origène, de saint Bernard et de saint Augustin. — Pour Origène, saint Thomas concède qu'il s'est trompé, induit, sur ce point, en erreur, par les doctrines des anciens philosophes. « Nous avons dit plus haut, en effet (q. 50, art. 1), que pour certains philosophes, tout être était corps. C'est en partant de cette opinion que plusieurs, semble-t-il, ont pensé qu'il n'était pas de substance incorporelle qui ne dût être unie à un corps, au point même que d'aucuns ont fait de Dieu l'âme du monde, ainsi que le narre saint Augustin au septième livre de la *Cité de Dieu* (ch. VI) ». Ce système n'était rien autre qu'une sorte de panthéisme. « Mais, comme cela répugne à la foi catholique dont l'enseignement porte sur Dieu élevé au dessus de tout ce qui est, selon cette parole du psaume VIII (v. 2) : *Votre magnificence est élevée au dessus des cieux*, Origène refusa bien de l'admettre au sujet de Dieu; mais, pour ce qui est des autres substances, il suivit le sentiment de ces philosophes, comme en bien d'autres points aussi il s'est trompé en voulant s'y tenir. — Quant à saint Bernard, on peut expliquer sa parole en disant que les esprits créés ont besoin d'un organe corporel, non pas qui leur soit uni, mais qu'ils prennent à leur gré pour accomplir certaines choses, ainsi que nous l'allons dire » nous-même. Cette explication de la parole de saint Bernard est tout à fait plausible, comme on peut le voir par le contexte [Cf. le P. Janssens, dans un appendice au commentaire du présent article]. — Pour « saint Augustin », saint Thomas l'explique en disant qu'il « ne parle pas » en son nom propre et « par mode d'affirmation, mais plutôt en se mettant au point de vue des platoniciens, qui croyaient à l'existence de certains animaux aériens appelés par eux du nom de *daimons* ». Il est

certain d'ailleurs, comme le remarque saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. II, dist. 8, q. 1, art. 1, *ad 1um*), que « saint Augustin a beaucoup hésité sur toutes ces questions relatives à la nature des anges, et » qu'il « n'a voulu formuler que très peu d'assertions à leur sujet : *pauca de angelis asserere voluit* ».

L'*ad secundum* fait observer que « saint Grégoire appelle l'ange un *animal raisonnable*, par mode de métaphore, à cause de la raison » ou de l'intelligence « qui le rend semblable à l'homme », et non pas parce qu'il y aurait en lui, comme en nous, au sens propre, la nature animale.

L'*ad tertium* apporte une distinction très précieuse, relative au mot *vivifier* sur lequel s'appuyait l'objection. « Vivifier, au sens du principe effectif, est quelque chose qui implique purement et simplement la perfection. Aussi bien disons-nous que cela convient à Dieu, selon ce mot du premier livre *des Rois*, ch. II (v. 6) : *Le Seigneur donne la mort et Il vivifie*. Mais vivifier, au sens de principe formel, est le propre de la substance qui entre comme partie » essentielle « dans une nature donnée et qui n'a pas en elle-même la nature intégrale de son espèce. Par où l'on voit qu' », au contraire de ce que voulait l'objection, « la substance intellectuelle non unie à un corps est plus parfaite que celle qui est unie à un corps » ; cette dernière, en effet, n'est que partie d'essence, tandis que l'autre forme, à elle seule, une essence complète.

L'ange n'a pas de corps qui lui soit naturellement uni. Il n'a pas de corps semblable au nôtre, organique et doué de sensibilité, puisqu'un tel corps n'est uni à notre âme qu'en raison de son imperfection dans le monde des esprits. C'est parce qu'elle n'a pas, de soi ou que Dieu lui ait conféré en vertu de sa nature, l'objet de ses connaissances, qu'elle a besoin d'un corps muni de facultés sensibles pour aller puiser au dehors les matériaux dont elle extraira ses idées. L'ange, étant, par nature, supérieur à notre âme, doit nécessairement être libre ou dégagé d'une telle dépendance à l'endroit du corps et du monde sensible. Et s'il n'a pas besoin du corps pour son acte de connaître, il n'en aura

aucunement besoin, puisqu'un esprit n'en saurait dépendre qu'à ce seul titre. Il s'ensuit que nous ne pouvons, en aucune manière, supposer l'union de la substance angélique à quelque corps que ce puisse être, si léger qu'on imagine d'ailleurs un tel corps, si on entend cette union au sens de l'union naturelle ou essentielle. Nous devons donc exclure comme absolument inadmissible, même au seul point de vue philosophique, toute hypothèse ou toute doctrine qui voudrait échelonner, au dessus de l'homme, des êtres spirituels ayant un corps qui cependant ne serait pas d'ordre sensible comme le nôtre. C'est là une rêverie sans fondement. Tout esprit doit nécessairement appartenir ou aux esprits purs comme les anges, ou à l'esprit qui informe un corps organique, muni de sens extérieurs et intérieurs, dont la mission sera de lui fournir la matière de ses idées.

Si les esprits purs, comme les anges, n'ont pas de corps qui leur soit naturellement uni, s'ensuit-il qu'ils ne puissent pas non plus, quand ils le veulent, s'unir telle ou telle portion de matière et revêtir, extérieurement, une certaine forme corporelle? La question vaut la peine d'être étudiée; car ils sont innombrables, les passages de la sainte Écriture, où il est fait mention d'anges qui auraient apparu sous une forme de cette nature. — Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant.

Article II.

Si les anges prennent des corps?

Trois objections veulent prouver que « les anges ne prennent pas de corps ». — La première arguë de ce que « dans l'opération de la nature, il n'y a rien » d'inutile ou « de superflu. Or, il serait superflu que les anges prissent des corps; l'ange, en effet, ne saurait en rien avoir besoin de corps, puisque sa vertu l'emporte sur toute vertu corporelle. Il s'ensuit que l'ange ne prend » jamais « de corps ». — La seconde objection appuie sur le mot latin *assumere* que nous traduisons par le mot *prendre*. Du mot latin *assumere* vient le mot *assomption*. Or, « toute

assomption », tout fait d'assumer (au sens latin de ce mot) une chose, « aboutit à une certaine union; car *assumer* (en latin *assumere*) revient à *prendre devers soi* (*ad se sumere*). Mais il n'est pas vrai que le corps soit uni à l'ange comme à sa forme, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Quant à supposer qu'il lui soit uni comme à celui qui le meut, on n'en peut pas conclure que ce corps soit *pris* ou *assumé* par l'ange; sans quoi il s'ensuivrait que tous les corps mus par les anges, seraient *assumés* ou *pris* par eux »; ce que personne n'admet. « On ne voit donc pas comment les anges pourraient prendre un corps ». — La troisième objection examine de quelle manière ou de quels éléments pourrait être formé ce corps que l'ange prendrait. « On ne peut pas dire que les anges prennent ou assument des corps de terre ou d'eau, car ils ne disparaîtraient pas subitement », comme nous voyons, par l'Écriture, qu'ils faisaient d'ordinaire; « ni, non plus, des corps de feu, car ils brûleraient tout ce qu'ils toucheraient; ni même des corps aériens, parce que l'air n'a ni figure ni couleur », et par suite de tels corps ne pourraient être vus par les hommes. « Il s'ensuit que les anges ne prennent pas de corps ». — On aura reconnu, dans cette troisième objection, l'opinion des anciens relative aux quatre éléments. Nous savons aujourd'hui que la terre, l'eau, l'air et le feu, ne sont pas les éléments premiers irréductibles. Ils sont eux-mêmes composés d'autres éléments; ou, plutôt, ce qu'il faut entendre par ces mots, c'est un état de la matière : l'état solide, l'état liquide, l'état gazeux ou vaporeux, et l'état igné. A prendre ces mots dans ce dernier sens, l'objection demeure entière : car ce qui est solide ou liquide ne disparaît pas subitement; ce qui est igné brûle; et ce qui est gazeux ou vaporeux n'a ni consistance ni couleur.

L'argument *sed contra* rappelle que « saint Augustin dit, au seizième livre de la *Cité de Dieu* (ch. XXIX), que des anges apparurent à Abraham en des corps d'emprunt ».

Au corps de l'article, saint Thomas cite l'opinion de « certains » [Cf. le rabbin Moyse : *Doctor Perplexorum*. IIe partie, ch. XLII] qui « disaient que les anges n'avaient jamais pris de corps, et que tout ce qui est dit, dans la sainte Écriture, des

apparitions d'anges, avait eu lieu sous forme de vision prophétique, c'est-à-dire dans l'imagination ». Cette explication du rabbin Moyse agréerait sans doute beaucoup à nos critiques modernes, que trouble si fort le réalisme des explications traditionnelles. Malheureusement, elle a un tort très grave, aux yeux de saint Thomas : celui de ne pas cadrer avec les données scripturaires : « elle répugne, nous dit le saint Docteur, à l'intention de l'Écriture » ; elle est hors de sa pensée. Et pour le prouver, saint Thomas fait une remarque d'une importance extrême dans la question des visions ou des apparitions extraordinaires. Il est un moyen très sûr de savoir si de telles visions sont véritablement objectives, portant sur des réalités extérieures, ou si elles sont purement du domaine intérieur et imaginatives. « Les choses qui sont vues d'une vision imaginaire ne se trouvent que dans l'imagination du sujet qui voit. Il s'ensuit qu'elles ne sont vues que par lui, et non par tous indifféremment[1]. Or, l'Écriture sainte mentionne parfois des apparitions d'anges qui étaient vues par tous sans distinction : ainsi, pour les anges qui apparurent à Abraham, et qui furent vus par lui, par toute sa famille, par Loth et par les habitants de Sodome ; de même, l'ange qui apparut à Tobie était vu par tous. Cela prouve manifestement que ces apparitions avaient lieu selon la vision corporelle, dans laquelle ce qui est vu existe au dehors, placé hors du sujet qui voit, et, par conséquent, peut être vu par tous. Mais il n'y a que les corps à pouvoir être vus de cette sorte de vision ». Un esprit, en tant que tel, ne saurait terminer la vision corporelle. L'organe de la vue, pour être affecté, non pas d'une affection purement subjective, mais d'une affection qui suppose l'action d'un *objet extérieur*, demande nécessairement que cet objet soit quelque chose de corporel. « Et puisque les anges ne sont pas des corps, puisqu'ils n'ont pas, non plus, des corps qui leur

1. La règle dont nous parlons prouve que toute vision perçue par plusieurs sujets, qui sont dans leur état normal, est certainement objective ; elle ne prouve pas que la vision perçue par un seul soit nécessairement subjective ou d'imagination. Si, par exemple, il s'agit d'un corps ressuscité, il pourra se montrer, selon le gré de l'âme, à plusieurs ou, exclusivement, à un seul, comme nous savons que la chose eut lieu, à Lourdes, pour Bernadette.

soient naturellement unis, ainsi qu'il a été dit (article précédent), il s'ensuit qu'il faut que parfois ils prennent des corps ».

L'*ad primum* fait observer que « les anges n'ont pas besoin du corps qu'ils prennent, pour eux-mêmes, mais bien pour nous, afin que, vivant familièrement avec les hommes, ils leur révèlent la société intelligible que les hommes attendent comme devant l'avoir avec eux dans la vie future ». Cette même raison était donnée par saint Thomas dans la question *de Potentia Dei*, q. 6, art. 7 : « Bien que les anges, par nature, soient supérieurs à nous », expliquait le saint Docteur, « cependant, par la grâce, nous leur devenons égaux et entrons dans leur société, ainsi qu'on le voit » par la parole de Notre-Seigneur « en saint Matthieu, ch. XXII (v. 30) », disant que « *dans le ciel, les hommes seront semblables aux anges*. Et voilà pourquoi, afin de nous montrer les liens de familiarité qui les unissent à nous, ils se conforment à nous, à leur manière, en prenant un corps, amenant, par cela même qu'ils font leur ce qui est nôtre, l'intelligence humaine à concevoir comme possible pour nous ce qui leur appartient en propre ; c'est d'ailleurs ainsi que le Fils de Dieu, en descendant jusqu'à nous, devait nous élever jusqu'à Lui ». — A cette première raison, saint Thomas en ajoute une seconde, ayant trait plus spécialement aux apparitions d'anges dans l'Ancien Testament. « Le fait que les anges prenaient des corps » en apparaissant aux hommes, « dans l'Ancien Testament, avait pour but d'annoncer, par mode de figure, l'Incarnation du Verbe de Dieu s'unissant un corps humain. Car toutes les apparitions de l'ancienne Alliance étaient ordonnées à cette manifestation qui devait faire apparaître le Fils de Dieu dans notre chair ». — On aura remarqué ce qu'il y a de grand et d'harmonieux, en même temps que de flatteur pour nous et de vraiment exquis, dans ces explications théologiques données par saint Thomas.

L'*ad secundum* déclare que le corps pris par l'ange ne lui est pas uni en telle manière que l'ange soit la forme d'un tel corps, ni non plus en telle manière que l'ange dise seulement, par rapport à lui, la raison de moteur ; il lui est uni comme à un moteur qui est représenté par ce corps et ce mobile qu'il s'unit. C'est

ainsi, remarque saint Thomas, que dans la sainte Écriture, les propriétés des natures intellectuelles nous sont décrites sous des formes et des représentations sensibles. Et pareillement, pour les corps sensibles que les anges se forment par la vertu divine ; ils ont pour but de représenter les propriétés intelligibles de l'ange. Or, c'est là ce que nous voulons signifier quand nous disons que les anges prennent un corps ». Il s'ensuit qu'il n'y a pas à confondre, comme le croyait l'objection, le fait de l'ange mouvant simplement un corps quelconque et le fait de l'ange prenant un corps. Dans un cas, il n'y a qu'une simple motion ou action de l'ange sur le corps ; dans l'autre, il y a une action ou une motion qui a pour but et pour effet de représenter, à l'aide du corps soumis à cette motion ou à cette action, la nature ou les propriétés spirituelles de l'être qui agit.

L'*ad tertium* se prononce en faveur de l'air comme matière proportionnée à la fin que l'ange veut atteindre en s'unissant un corps. Et « sans doute, l'air, à son état ordinaire de raréfaction, n'a ni figure ni couleur ; mais, quand on le condense, il prend couleur et » forme ou « figure, ainsi qu'on le voit dans les nuées ». On objecterait, peut-être, que l'air, dans les nuées, n'est pas à l'état pur, mais qu'il est saturé de vapeur d'eau. A cela, nous répondrons qu'il faut prendre, ici, le mot *air* dans un sens large et comme synonyme de matière à l'état vaporeux ou gazeux. Cette matière, tout en restant légère et subtile, devient apte à recevoir figure et couleur, quand on la condense. « Et c'est ainsi que les anges se forment un corps aérien, en condensant, par la vertu divine », la matière à l'état gazeux que nous appelons « l'air, autant qu'il est nécessaire pour se former le corps qu'ils veulent prendre ».

Les esprits angéliques n'ont pas de corps qui leur soit naturellement uni ; mais ils peuvent s'en former un à leur gré, avec la permission divine — car il semble bien que tel est le sens de cette expression « par la vertu divine », que nous venons de rencontrer deux fois sous la plume de saint Thomas, à l'*ad secundum* et à l'*ad tertium*, les anges, soit bons, soit mauvais, pouvant bien, par leur vertu naturelle, se former les corps dont nous

avons parlé, mais ne le faisant jamais, puisqu'il s'agit de leur communication avec les hommes, sans un ordre ou une permission de Dieu ; — ils peuvent donc, avec cette permission, se former à leur gré un corps subtil, mais à figure et couleurs extérieures, qui sera comme le signe et le symbole de leurs propriétés intellectuelles. — Une dernière question se pose à ce sujet. Peut-on croire et dire que les anges exercent, dans ces corps qu'ils s'unissent ainsi, les opérations vitales, telles, par exemple, que se nourrir ou engendrer?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les anges, dans les corps qu'ils s'unissent, exercent les opérations de la vie?

La position de cet article est motivée par ce qui est dit dans l'Écriture de certaines apparitions d'anges où il semble qu'auraient été exercées, par ces derniers, de véritables opérations vitales ; elle est motivée aussi par certains récits portant sur des manifestations diaboliques qui ne laissent pas, au premier abord, que d'être assez troublantes. — Six objections veulent prouver que « les anges, dans les corps qu'ils s'unissent, exercent des opérations vitales ». — La première observe que « les anges », du moins s'il s'agit des bons anges, qui sont des messagers « de vérité, ne peuvent pas être cause de fiction ou » de tromperie. « Or, ce serait une fiction » et une tromperie, « si le corps qu'ils s'unissent et qui paraît vivant, exerçant les opérations de la vie, ne les exerçait pas en effet. Il est donc vrai que les anges exercent, dans les corps qu'ils s'unissent, les opérations de la vie ». — La seconde objection insiste et dit que « dans les œuvres de l'ange, il ne doit y avoir rien d'inutile. Or, c'est inutilement que seraient formés, dans le corps pris par l'ange, des yeux, des narines et autres organes des sens, si l'ange n'éprouvait pas de sensation à l'aide de ces organes. Il faut donc que l'ange *sente* par ces sortes de sens : ce qui est l'opération vitale par excellence » dans le monde des corps. — La troisième objec-

tion rappelle que « d'après Aristote, au IIe livre de *l'Ame* (ch. II, n. 2 ; de S. Th., leç. 3), se mouvoir d'un mouvement progressif », c'est-à-dire marcher, « constitue l'une des opérations vitales. Or, il n'est pas douteux que les anges n'aient été vus marcher, dans plusieurs de leurs apparitions. C'est ainsi qu'il est dit, au ch. XVIII de la Genèse (v. 16), qu'*Abraham accompagnait, en les emmenant*, les anges qui lui étaient apparus. De même à Tobie qui demandait : *Sais-tu le chemin qui conduit à la cité des Mèdes ?* l'ange répondit : *Je le sais et j'ai souvent passé par tous les chemins qui y conduisent* (*Tobie*, ch. V, v. 7, 8). Il s'ensuit que les anges exercent souvent, dans les corps qu'ils s'unissent, les opérations de la vie ». — La quatrième objection dit aussi que « la parole est un acte vital, puisqu'elle suppose la voix, qui est un son proféré par la bouche d'un être qui vit, ainsi qu'il est dit au IIe livre de *l'Ame* (ch. VIII, n. 10, 11 ; de S. Th., leç. 18). Or, comme on le voit par beaucoup de passages de la sainte Écriture, les anges, dans les corps qu'ils s'étaient unis, ont parlé. Donc ils exerçaient vraiment, dans ces sortes de corps, les opérations vitales ». — La cinquième objection en appelle au fait de manger. « Manger, dit-elle, est l'acte propre de l'animal », de l'être qui vit d'une vie réelle et non pas fantastique. « Aussi bien, le Seigneur, après sa résurrection, voulant donner la preuve qu'il avait recouvré la vie, mangea avec ses disciples, comme nous le voyons par saint Luc, chapitre dernier (v. 41 et suivants). Or, les anges, dans les corps qu'ils avaient pris ont mangé : Abraham leur portait des vivres, alors qu'auparavant il les avait adorés, comme nous le voyons par la Genèse, ch. XVIII (v. 2 et suiv.). Il n'est donc pas douteux que les anges ont exercé les opérations vitales dans les corps qu'ils prenaient ». — La sixième objection s'appuie sur le fameux passage de « la Genèse, ch. VI (v. 4) », qui avait tant tourmenté les Pères de l'Église et où il est dit « que *quand les fils de Dieu se furent unis aux filles des hommes et qu'elles leur eurent donné des enfants, alors parurent les géants renommés dès les temps anciens*. Or, le fait d'engendrer des hommes est », au premier chef, « un acte vital. Il s'ensuit donc, puisque, au témoignage de la Genèse, cela convient aux anges, que les anges

exercent vraiment dans les corps qu'ils s'unissent les opérations de la vie ». — Inutile de faire remarquer l'intérêt qui s'attache à ces diverses objections, au point de vue de l'interprétation scripturaire. Nous verrons tout à l'heure comment saint Thomas y répond.

L'argument *sed contra* se contente de rappeler la doctrine exposée déjà. « Nous avons dit (à l'*ad 3um* de l'article premier de la question présente) que les corps que les anges s'unissent ne sont pas des corps vivants. Il n'est donc pas possible que dans ces sortes de corps, les anges exercent vraiment les opérations de la vie ».

Au corps de l'article, saint Thomas distingue entre les opérations vitales proprement dites et qui ne se retrouvent que dans les êtres vivants; — et les opérations qu'on trouve dans les vivants, mais qui, à un certain point de vue, se retrouvent aussi dans les êtres qui ne vivent pas. « Il est certaines opérations des êtres vivants, nous dit le saint Docteur, qui ont quelque chose de commun avec les autres opérations » des êtres qui ne vivent pas. « C'est ainsi que le fait de parler, qui appartient aux êtres vivants, convient avec les autres sons des êtres inanimés, en tant qu'il est aussi un son; de même, le fait de marcher convient avec les autres mouvements, en tant que c'est un mouvement. Nous accorderons donc que les anges ont pu exercer les opérations de la vie, dans les corps qu'ils s'étaient unis, à ne considérer que ce qu'il y a de commun, en ces sortes d'opérations, avec les autres opérations non vitales. Mais s'il s'agit de ce qui est propre aux vivants, on ne saurait le concéder; car, suivant la parole d'Aristote, en son livre *du Sommeil et de la veille*(ch. 1; de saint Thomas, leç. 1), *l'acte ne se trouve qu'en celui qui a la puissance :* il s'ensuit que rien ne saurait avoir les actes de la vie, qui n'a pas la vie, principe potentiel de ces sortes d'actes ». La raison est péremptoire. Il n'y a d'acte vital possible, s'il s'agit d'un acte vraiment vital, que dans le sujet où la vie se trouve. Puis donc que l'ange, dans le corps qu'il s'unit, n'a pas la vie corporelle, végétative ou sensible, il s'ensuit qu'il ne peut pas, au sens vrai de ces mots, exercer, dans ces sortes de corps, les opérations de la vie végétative ou sensible.

L'*ad primum* répond à l'objection de fausseté ou de tromperie. « De même, nous dit saint Thomas, qu'il n'est pas contre la vérité que dans l'Écriture les choses intelligibles nous soient décrites sous la figure des choses sensibles, parce que ces figures n'ont pas pour but d'établir que les choses intelligibles sont sensibles, mais seulement de nous faire entendre, par une certaine similitude, les propriétés des choses intelligibles; de même il ne répugne pas à la vérité des saints anges que les corps pris par eux, semblent aux hommes, vivants, bien qu'ils ne le soient pas. Ces corps ne sont pris, en effet, que pour signifier, à l'aide des propriétés et des opérations de l'homme, les propriétés des anges et leurs opérations spirituelles. » C'est une mise à notre portée, nullement une falsification. Et saint Thomas fait remarquer que « ce but serait bien moins parfaitement atteint, si », comme le voulait l'objection, « les anges s'unissaient de véritables êtres humains : dans ce cas, en effet, ce ne seraient pas les anges qui nous seraient manifestés par ces sortes de propriétés, mais les hommes eux-mêmes » qui en seraient le sujet.

L'*ad secundum* déclare que « le fait de sentir est, au sens complet, une opération de la vie » sensible : « aussi, nous ne devons concéder, en aucune manière, que les anges sentent par les organes des corps qu'ils s'unissent » : ils ne voient pas, ils n'entendent pas, ils n'odorent pas, ils ne goûtent pas, ils ne touchent pas par ces sortes de corps; ceci doit être entièrement exclu. « Il ne s'ensuit pourtant pas », comme le voulait l'objection, « que ces sortes de corps », avec leurs organes apparents, « soient formés inutilement » et sans raison. « Ce n'est pas, en effet, pour sentir par eux, que les anges se les forment; mais pour désigner, à l'aide de ces sortes d'organes, leurs vertus spirituelles : c'est ainsi que l'organe de la vue signifiera la puissance de connaître qui est dans l'ange; et, de même, par les autres membres seront désignées les autres vertus angéliques, selon que saint Denys l'enseigne, au chapitre dernier de sa *Hiérarchie céleste.* » [A lire, dans son entier, ce chapitre de la *Hiérarchie céleste,* où se trouvent les interprétations les plus exquises du symbolisme scripturaire se rapportant aux anges.]

L'*ad tertium* est assez délicat. Il fait allusion à la théorie du

mouvement, du moteur et du mobile. Il y a deux sortes de moteurs : le moteur conjoint et le moteur séparé. Le moteur conjoint désigne ici le principe qui affecte le mobile à titre de forme : c'est ainsi que le corps humain est mû par notre âme. Entendu de cette sorte, « le mouvement qui est causé par un moteur conjoint est, au sens propre, une opération vitale. Puis donc que les anges ne sont pas la forme des corps qu'ils s'unissent, ces sortes de corps ne seront pas mus par eux comme par un moteur conjoint ». C'est à titre de moteur séparé que l'ange les meut. On ne peut donc pas, à proprement parler, dire que *l'ange se meut*, quand ces sortes de corps se meuvent, ou plutôt sont mus par l'ange. « Cependant », d'une certaine manière et « par accident » ou par occasion, « on dira que les anges se meuvent, au mouvement de ces sortes de corps, en ce sens qu'ils sont en eux comme le moteur est dans le mobile » ou la cause dans l'effet, non comme la forme dans le sujet, « et qu'ils sont ici », à l'endroit même où se manifeste leur action par le mouvement de ces corps, « en telle manière qu'ils ne sont pas là » où ces corps ne sont pas se mouvant : « chose qui ne peut pas se dire de Dieu », parce que Dieu n'est pas ici, par son action, en telle manière qu'Il ne soit pas ailleurs. « Quand bien même, donc, Dieu ne soit pas mû, au mouvement des êtres en qui Il est, parce qu'Il est partout (cf. dans le *Traité de Dieu*, q. 8, art. 2 et 4 ; q. 9, art. 2), cependant, les anges sont mus accidentellement quand se meuvent les corps qu'ils ont pris ». — Saint Thomas ajoute un mot d'explication relativement au mouvement des sphères célestes que les anciens admettaient dans leur système du monde. Ce mouvement était dû, d'après eux, aux substances séparées qui sont pour nous les anges. « Il ne s'ensuit pas », dit saint Thomas, parlant d'après cette conception du monde, « que les anges, qui meuvent les sphères ou les corps célestes, se meuvent eux-mêmes, au mouvement de ces corps, bien qu'ils soient en eux comme le moteur est dans le mobile ». Et cela, pour deux raisons : d'abord, « parce que les corps », les sphères « célestes, dans leur totalité, ne quittent pas le lieu où elles se trouvent » : tournant sur elles-mêmes, leur mouvement était un simple mouvement de rotation, non de translation ; elles restaient donc, dans

leur totalité, au même lieu ; seules leur parties pouvaient être dites successivement changer de place. « De plus, on n'assigne pas, à l'esprit qui meut la sphère, un point déterminé de cette sphère, auquel l'esprit serait rivé et qu'il accompagnerait d'Orient en Occident », dans la rotation de la sphère ; « mais plutôt un site déterminé, d'où part le mouvement, et que l'esprit ne quitte pas », lequel site était l'Orient, « parce que toujours c'est à l'Orient que la vertu motrice se trouve » et fait sentir son action, « comme on le voit au huitième livre des *Physiques* » (ch. x, n. 7 ; de saint Thomas., leç. 23 ; et deuxième livre *du Ciel et du Monde*, de saint Thomas, leç. 3). On peut voir, dans Aristote, aux passages indiqués, les explications très curieuses que donnait, à ce sujet, le philosophe grec.

L'*ad quartum* dit que, « à prendre la parole dans son sens propre, on ne peut pas dire que les anges parlent au moyen des corps qu'ils s'unissent; ce que nous appelons parole, dans ce cas, est plutôt quelque chose de semblable à la parole, en tant que l'ange forme dans l'air des sons semblables à ceux que rend la voix de l'homme » quand il parle. — La science a démontré aujourd'hui, par l'invention du phonographe, qu'on pouvait avoir une reproduction très frappante de la voix humaine, sans que cependant on puisse appeler voix de l'homme l'instrument inanimé qui en est l'organe.

L'*ad quintum* déclare que « pour le manger aussi, on ne doit pas dire, à proprement parler, qu'il convienne aux anges ; parce que la comestion véritable suppose le changement de nourriture que l'on prend, en la substance de celui qui prend cette nourriture. Il est vrai que pour le corps du Christ, après sa résurrection », — et l'on remarquera ce que saint Thomas nous dit à ce sujet, — « la nourriture qu'il prenait ne se changeait pas en lui ; elle se résolvait en ses éléments premiers. Mais le Christ avait un corps d'une nature telle que ce changement aurait pu se produire » ; s'il ne se produisait pas, c'était par une disposition spéciale et surnaturelle de la divine Providence, à cause du nouvel état dans lequel se trouvait le corps du Christ ressuscité. « Et à cause de cela », à cause que la nature du corps du Christ était telle que ce changement aurait pu se produire et se serait même

produit sans la disposition spéciale ordonnée en raison de son nouvel état, nous pouvons et nous devons dire que « la comestion du Christ fut une vraie comestion. Pour les anges, il n'en va plus de même. La nourriture prise par eux ne se changeait pas dans les corps qu'ils s'étaient unis; et, de plus, ces corps n'étaient pas d'une nature telle qu'un tel changement pût se produire. Aussi bien, leur comestion n'était pas une vraie comestion, mais seulement la figure de la comestion spirituelle. L'ange le dit expressément à Tobie (*Tobie*), ch. XII (v. 18, 19) : *Quand j'étais avec vous*, explique-t-il, *je paraissais manger et boire; mais moi j'use d'une nourriture et d'une boisson invisibles.* Quant à Abraham, s'il apporta des vivres aux anges qui lui étaient apparus, c'est qu'il les prenait pour des hommes; et cependant, il vénérait Dieu en eux, *à la manière dont Dieu a coutume d'être dans les prophètes* » et dans les saints, « comme le dit saint Augustin, liv. XVI de la *Cité de Dieu* » (ch. XXIX). (A retenir cette dernière explication de saint Augustin, que saint Thomas fait sienne, et qui est fort intéressante, ainsi que toutes les autres que nous venons de voir dans cette réponse.)

L'*ad sextum* n'est pas moins digne d'intérêt. Nous y voyons que saint Thomas, s'en référant, sur ce point encore, à saint Augustin, ne craint pas de déclarer avec lui que ce serait « une impudence » de nier ce qui est dit, notamment dans certains récits ayant trait à l'ancienne Égypte, des rapports de plusieurs faunes ou satyres (et qui sait ce qu'étaient bien ces faunes et ces satyres?) avec des femmes. « Ainsi que le dit saint Augustin, au quinzième livre de la *Cité de Dieu* (ch. XXIII), explique saint Thomas, *beaucoup assurent avoir expérimenté ou avoir entendu dire par ceux qui l'avaient expérimenté, que les sylvains et les faunes, ceux que le vulgaire appelle incubes, se sont souvent présentés à des femmes et ont consommé l'union avec elles. Aussi bien, vouloir nier cela paraît de l'impudence. Mais, s'il s'agit des saints anges de Dieu, ils n'ont pu, en aucune manière, tomber ainsi, avant le déluge. Et donc, par les fils de Dieu* » dont parle la Genèse, à l'endroit cité par l'objection, « *on entend les fils de Seth qui étaient bons; par les filles des hommes, l'Écriture désigne celles qui étaient nées de la race de Caïn. Et il n'y*

a pas à s'étonner que les géants soient nés de telles unions : au surplus, tous n'étaient pas des géants ; mais il y en eut beaucoup plus avant le déluge qu'après ». Cette explication peut jeter un grand jour sur ce que la fable ou la mythologie enseignaient au sujet des anciens héros, divinisés. — Saint Thomas n'est pas éloigné de croire que ce qui était dit de ces faunes ou de ces sylvains dont parle saint Augustin, pourrait bien, au moins dans certains cas, s'appliquer aux démons. Ce seraient les démons, ou mauvais anges, qui, par l'entremise des corps qu'ils s'étaient unis, auraient accompli ces méchantes actions. Mais, avec cette hypothèse, une remarque s'impose. « A supposer que parfois, du commerce des démons » avec des femmes, « certains hommes soient nés, ce ne serait jamais parce que le principe de la génération aurait été en eux ou dans les corps pris par eux, mais plutôt parce que ce principe aurait été emprunté à quelque être humain; comme si, par exemple, le même démon, après avoir joué le rôle de la femme par rapport à l'homme, jouait ensuite le rôle de l'homme par rapport à la femme, en la manière dont parfois les démons prennent les semences d'autres choses » dans la nature, des plantes, par exemple, « pour amener la génération d'autres êtres, ainsi que le dit saint Augustin au livre III *de la Trinité* (ch. VIII, IX); et dans ce cas, l'enfant qui naîtrait ne serait pas le fils du démon, mais le fils de celui qui aurait fourni le principe de la génération ». — Cette explication est donnée ici par saint Thomas d'une façon générale et peut avoir trait, soit à ce qui était dit des sylvains et des faunes, soit à ce qu'on pourrait lire dans certains récits dont le côté fantastique ne laisse pas de cacher un fonds réel de vérité, soit encore, et plus spécialement, à l'interprétation que d'aucuns voulaient donner du passage de la Genèse cité par l'objection. Saint Thomas nous avertit, en effet, dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. II, dist. 8. art. 4), que beaucoup entendaient ce passage de l'action des mauvais esprits ou des mauvais anges. Quoi qu'il en soit de ce point particulier d'exégèse, saint Thomas ne considère pas comme impossible l'action des démons, au sens qui a été précisé. Il disait même expressément, dans la question *de Potentia Dei* (q. 6, art. 8, *ad. 5um*), que « la chose peut se sou-

tenir assez raisonnablement : *satis rationabiliter sustineri potest* ». Et, dans ce même article, à l'*ad septimum*, il estimait qu'on pouvait expliquer le caractère extraordinaire des « géants » dont parle la Bible et dont peut-être il ne serait pas téméraire de penser que le souvenir s'est conservé dans les « héros » des fables mythologiques, en attribuant, dans le fait de leur génération, une part d'action aux démons qui, par la vertu de leur nature, étaient à même d'utiliser le concours des diverses forces cosmiques dans des conditions particulièrement favorables.

Les anges n'ont pas de corps qui leur soit naturellement uni; ils sont des esprits purs. Mais ils peuvent, à leur gré et avec le concours de la vertu divine, se former tels ou tels corps qui représenteront, par leurs propriétés sensibles, les propriétés spirituelles de leur nature. Non pas, toutefois, que ces corps, ainsi formés, doivent être jamais tenus pour de vrais corps vivants. Ce ne sont que des corps aériens qui sont à même de frapper les sens par leur couleur ou leur figure et par tels autres phénomènes d'ordre purement physique, s'expliquant par le seul mouvement des éléments matériels qui les composent; mais ils n'ont aucune des propriétés réelles de la vie soit végétative, soit animale et sensible. Il n'y a donc pas à parler, pour les anges se manifestant dans ces sortes de corps, d'opération vitale au sens strict.

Nous avons considéré la substance angélique dans ses rapports avec les corps; nous devons la considérer maintenant dans ses relations avec le lieu ou l'espace corporel.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LII.

DES ANGES COMPARÉS AUX LIEUX.

Cette question comprend trois articles :

1° Si l'ange est dans un lieu ?
2° S'il peut être en plusieurs lieux simultanément ?
3° Si plusieurs anges peuvent être dans un même lieu ?

Article Premier.

Si l'ange est dans un lieu ?

Trois objections veulent prouver que « l'ange n'est pas » ni ne peut être « dans un lieu ». — La première est une parole célèbre de Boèce, disant, dans son livre *des Semaines* (Prologue de saint Thomas), que « *c'est un premier principe reçu de tous, parmi les savants, que les choses incorporelles ne peuvent pas être dans un lieu.* De même, Aristote dit, au quatrième livre des *Physiques* (ch. v, n. 4 ; de saint Thomas, leç. 8), que *ce n'est pas tout ce qui est qui existe dans un lieu, mais seulement l'être mobile et corporel.* Puis donc que l'ange n'est pas un corps, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 50, art. 1), il s'ensuit que l'ange n'est pas dans un lieu ». — La seconde objection arguë de ce que « le lieu est une quantité dotée de position » ; c'est *une quantité située.* « Il s'ensuit que tout ce qui est dans un lieu occupe un certain site. Mais d'avoir un site ne saurait convenir à l'ange, puisque sa substance est en dehors de toute quantité, dont c'est une différence propre d'occuper un site ou une position » : il y a, en effet, deux sortes de quantités : la quantité discrète, ou le nombre, objet de l'arithmétique,

qui n'est pas quelque chose de situé, et la quantité continue, ou l'étendue proprement dite, objet de la géométrie, qui ne peut pas se concevoir en dehors de l'espace. « Donc, l'ange n'est pas dans un lieu ». — La troisième objection rappelle qu' « être dans un lieu, c'est être mesuré par ce lieu et contenu par lui, ainsi qu'on le voit dans Aristote, au quatrième livre des *Physiques* (ch. XII, n. 8, 10; de saint Thomas, leç. 20). Or, l'ange ne peut pas être mesuré ou contenu par le lieu; car ce qui contient est quelque chose de plus » excellent ou de plus actuel et de plus « formel que ce qui est contenu, comme, par exemple, l'air par rapport à l'eau, ainsi qu'il est dit au quatrième livre des *Physiques* » (ch. V, n. 6; de saint Thomas, leç. 8) : les savants diraient aujourd'hui, d'une façon générale, l'éther par rapport à tous les autres corps, qui sont en quelque manière baignés dans sa substance extrêmement subtile. « Il s'ensuit que l'ange n'est pas dans un lieu ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « il est dit, dans une collecte » (l'oraison des *Complies* dans le rite dominicain), en s'adressant à Dieu : « *Que vos saints anges, habitant dans cette maison, nous gardent dans la paix* ». Puisque l'Église nous fait dire que les anges habitent dans nos maisons, il est manifeste que les anges ne sont pas étrangers au lieu, mais qu'ils s'y trouvent en effet ou, du moins, qu'ils peuvent s'y trouver. On pourrait apporter, à l'appui de cette conclusion, les innombrables passages de l'Écriture où il est parlé des anges, comme étant ici ou là par leur action. Aussi bien, saint Thomas n'hésite-t-il pas à affirmer, dans son Commentaire sur *les Sentences* (liv. I, dist. 37, q. 3, art. 1), que refuser aux anges, comme le faisaient les anciens philosophes pour les substances séparées, toute action immédiate dans le monde des corps, en raison de laquelle nous les dirons présents dans tel ou tel lieu, « c'est une « opinion hérétique », parce que, dit-il, « selon notre foi, nous confessons que les anges agissent d'une action immédiate autour de nous ».

Au corps de l'article, le saint Docteur répond qu' « il convient à l'ange d'être dans le lieu » ; ce qui veut dire que l'ange peut être dans un lieu, qu'il y est même d'ordinaire, sans que pour-

tant ce soit, pour lui, chose absolument nécessaire et indispensable. D'ailleurs, même quand il est dans un lieu, ce n'est pas au même titre ou de la même manière que les corps : « c'est d'une manière équivoque », ou dans un sens tout autre, « que l'ange et le corps sont dits être dans un lieu. Le corps, en effet, est dit être dans un lieu, par cela qu'il s'applique au lieu selon le contact de la quantité dimensive » : ses dimensions à lui se juxtaposent adéquatement aux dimensions du lieu où il se trouve; et c'est cela qui le fait être dans ce lieu : il est limité, mesuré, défini, circonscrit, dans ses dimensions à lui, par les dimensions du lieu. « Cette quantité dimensive n'est pas dans l'ange »; l'ange, étant un être incorporel, ne saurait avoir l'étendue dimensive; « mais il y a, en lui », la somme de vertu, ou « la quantité virtuelle. Et c'est » précisément « en tant que la vertu de l'ange est appliquée à un certain lieu, en quelque manière que se fasse cette application, que l'ange sera dit se trouver en un lieu. — On voit, par là, qu'il n'est pas nécessaire de dire que l'ange soit mesuré par le lieu, ou qu'il ait une place dans le continu; ces choses, en effet, conviennent au corps localisé, selon qu'il est affecté lui-même de la quantité dimensive. Pareillement aussi, il ne s'ensuit pas que l'ange soit contenu par le lieu. Car, la substance incorporelle, en atteignant, par sa vertu, une chose corporelle, la contient elle-même, bien loin d'être contenue par elle : c'est ainsi que l'âme » humaine « est dans le corps » qu'elle informe, « non pas à titre de chose contenue, mais à titre de principe qui contient » et unifie les éléments disparates du corps. « Il en est de même de l'ange : nous le disons être dans un lieu corporel, non pas qu'il y soit contenu, mais parce que lui-même le contient d'une certaine manière ».

« Et du même coup, ajoute saint Thomas, se trouvent résolues toutes les objections ». La première, en effet, semblait croire que nous attribuions un lieu à l'ange comme nous l'attribuons au corps; et les deux autres appuyaient du côté du site ou de la dépendance qu'entraîne, pour le corps, le fait d'être dans un lieu.

Une parole dite par saint Thomas, dans l'article que nous venons de lire, doit être soigneusement remarquée. Il n'est pas

douteux que pour saint Thomas toute la raison de la présence angélique en un lieu donné se tire de la vertu de l'ange appliquée à ce lieu. Par là, le saint Docteur se sépare de l'opinion qui devait être plus tard, d'après beaucoup d'auteurs, l'opinion de Scot (deuxième livre des *Sentences*, dist. 2, q. 6), et aussi, à très peu près, l'opinion de Suarez (*De Ang.*, liv. IV, ch. VII), disant que la présence de l'ange en tel lieu s'explique par cela seul que la substance de l'ange n'étant pas infinie, mais finie et limitée, elle ne peut occuper que tel lieu déterminé, ou encore que cette présence s'explique par la coexistence de tel corps déterminé et de la substance finie de tel ange. Saint Thomas rejette absolument cette opinion : d'abord, parce qu'il n'y a aucune parité ou proportion, entre les limites du lieu constituées par les dimensions de l'étendue et le côté fini de la nature angélique, qui n'est pas une limitation d'étendue, mais une limitation de vertu ou d'essence (premier livre des *Sentences*, dist. 37, q. 3, art. 1), et aussi parce que ce serait porter atteinte à la dignité de la substance angélique, de vouloir, en quoi que ce soit, la comparer aux corps par quelque juxtaposition que ce puisse être : si bien que les anges auraient pu parfaitement exister avant que le monde fût, et que, même maintenant, il n'y a aucun inconvénient à supposer et à admettre que parfois ils n'occupent aucun lieu (*De Potentia Dei*, q. 3, art. 19; premier liv. des *Sentences*, endroit précité, *ad 4um*).

Il n'y a qu'une manière, d'après le saint Docteur, d'expliquer le fait que l'ange existe en un lieu corporel : c'est d'en appeler, non pas à la substance angélique, en tant que telle, mais à la vertu ou à la faculté d'agir. — Mais ici les commentateurs de saint Thomas se divisent. Les uns veulent qu'il suffise de cette faculté, en tant qu'elle est ordonnée, d'une façon tout à fait prochaine, à l'action, sans que l'action elle-même soit requise; les autres veulent que l'action elle-même soit requise. Et ils s'appuient, les uns et les autres, sur ce mot de saint Thomas : « par l'application de la vertu angélique à un certain lieu ». Ce mot, « application de la vertu d'agir », montre, disent les premiers, que saint Thomas ne requiert que l'adaptation ou la préparation tout à fait immédiate à l'action; d'autant, ajou-

tent-ils, que le saint Docteur fait suivre ce mot de ces autres : « en quelque manière que se fasse cette application ». Les tenants de la seconde interprétation disent que l' « application de la vertu d'agir » n'est intelligible qu'au sens de l'action ou de la mise en acte de cette vertu; que si on ne l'entend pas ainsi, la preuve de saint Thomas se trouve infirmée; quant aux mots ajoutés par le saint Docteur : « en quelque manière que se fasse cette application », ils ne sont pas pour exclure l'opération elle-même, mais telle ou telle opération. Ces auteurs citent à l'appui de leur interprétation le texte du saint Docteur dans le premier *Quodlibet*, q. 3, art. 1, où il dit : « C'est par le contact de sa vertu que l'ange est dans un lieu. Que si quelqu'un veut appeler ce contact de vertu, du nom d'opération, à cause que l'opération est le propre effet de la vertu d'agir, on pourra dire que l'ange est dans un lieu par son opération, à la condition d'entendre par opération, non pas seulement la motion » extérieure, comme les anciens l'entendaient du mouvement des corps célestes qu'ils attribuaient aux substances séparées, « mais n'importe quelle manière dont la vertu de l'ange peut s'unir aux corps, en y présidant, ou en les contenant, ou en toute autre manière ».

Des deux interprétations que nous venons de citer, nous croyons que la seconde est plus en harmonie avec la pensée de saint Thomas, en même temps que plus conforme à son texte, pourvu qu'on entende l'opération ou l'action d'une façon très large; et, par exemple, il peut suffire de l'acte de l'intelligence tombant sur tel ou tel corps ou sur tel ou tel lieu, en vue d'un acte de la volonté à y accomplir, le cas échéant, par lequel acte de la volonté l'ange atteint ce qui est distinct de lui, à l'effet de le modifier ou de le parfaire. C'est ce que saint Thomas lui-même nous indique, dans le texte du *Quodlibet* que nous citions tout à l'heure, quand il parle de la présence de l'ange en un lieu « par mode de présidence : *praesidendo* ».

On nous saura gré de reproduire ici un passage de Capréolus, où le prince des thomistes explique admirablement la pensée vraie de saint Thomas sur ce mode de la présence angélique en un lieu corporel. Le grand antagoniste de saint Thomas au qua-

torzième siècle, Auriol, avait objecté que ce « contact de vertu », par lequel saint Thomas voulait expliquer la présence de l'ange en un lieu corporel, n'allait pas sans difficultés. « En effet, disait-il : ou vous entendez, par ce contrat de vertu, une opération transitive, ou la présidence, ou l'application de la vertu, ou une union de la vertu. Or, aucun de ces modes n'est acceptable. — On ne peut pas accepter le premier, car les anges, dans le ciel, où, d'après notre foi, ils se trouvent, n'accomplissent aucune action au dehors. — Le second, non plus, ne saurait être admis, car la présidence en question suppose un certain influx, et l'on ne voit pas ce que l'ange aurait à influer relativement au ciel où il se trouve. — Quant au troisième, dire que l'ange est dans un lieu par l'application de sa vertu, revient à dire que l'ange peut être principe d'action, à la manière dont on dit que ce qui est triste touche le cœur. Mais cela même ne peut suffire. Cette vertu, en effet, sera prise au sens d'acte ou au sens d'habitude. Au sens d'acte, c'est retomber dans le premier mode » d'une action au dehors « que nous avons exclu. Au sens d'habitude? Mais que veut-on dire par là? s'agit-il de la substance de l'ange? Dans ce cas, il serait vrai que l'ange est dans un lieu par sa substance ; et puisqu'on n'admet pas qu'il y soit par sa substance, il n'y sera pas davantage par sa vertu. Que si l'on entend l'habitude, d'une qualité accidentelle, alors, je demande quel est cet accident. Ce ne peut pas être un accident corporel, la substance de l'ange n'admettant pas de ces sortes d'accidents. Et si on l'entend d'un accident spirituel, il ne pourra pas avoir plus de rapport au lieu corporel que n'en a la substance de l'ange elle-même. — Enfin, du quatrième mode, il n'y a pas à parler, puisque cette union est précisément ce que nous cherchons ; et il n'y a pas à s'arrêter à l'exemple de la chose triste affectant le cœur, parce que cette sorte d'affectation suppose la connaissance dans le sujet qui est affecté »; or, les corps et les lieux corporels n'ont pas de connaissance.

Voilà l'objection d'Auriol, telle qu'il l'expose dans son commentaire sur le deuxième livre des *Sentences*, dist. 2, q. 3, art. 2.

Capréolus (deuxième livre des *Sentences*, dist. 2, q. 1, art. 3;

— de la nouvelle édition Paban-Pègues, t. III, p. 133) répond que « le contact de vertu, par lequel l'ange atteint le lieu, peut se dire de tout ce qui a trait à l'opération qui sort de l'ange et passe en un lieu ou en une matière extrinsèques, que cela soit un mouvement local, ou une administration de l'ange, ou une présidence portant sur tel corps localisé, ou le fait de contenir un corps, ou l'union de l'ange à un corps, ou son influence sur tel corps, ou le fait de fortifer la vertu de tel corps, ou n'importe quoi qui signifie *l'acte second* ou *l'opération* se terminant à un être corporel pour agir sur lui. Car » vouloir déterminer tel mode d'une façon plus ou moins précise est au dessus de notre portée, « suivant ce que dit saint Thomas au quatrième livre des *Sentences*, dist. 45, q 1, art. 1, q^la^ 1, *ad 1um*, en commentant le mot de Boèce, dans le livre *des Semaines*, affirmant que *c'est un premier principe reçu de tous, parmi les savants, que les choses incorporelles ne peuvent être dans un lieu.* Les choses incorporelles, déclare saint Thomas, ne sont pas dans un lieu, selon l'un des modes que nous connaissons et qui nous sont habituels, par où nous disons, au sens propre, que les corps sont dans un lieu ; mais les êtres spirituels sont pourtant dans le lieu, selon un mode qui leur convient et qui ne peut pas être, pour nous, pleinement manifeste ».

Capréolus n'hésite donc pas à requérir, pour expliquer la présence ou l'existence de l'ange en un lieu corporel, une opération véritable de l'ange portant sur ce lieu, en quelque manière, du reste, qu'on entende ou que se produise cette opération, pourvu qu'il s'agisse d'un *acte second*, par opposition à l'acte *premier* qui ne se dit que de la substance ou de la vertu au sens *d'habitude.*

C'était là ce que repoussait Auriol. — Sa première raison était que les anges, dans le ciel où pourtant ils se trouvent, n'ont aucune opération de ce genre. — Capréolus répond qu' « ils n'ont pas, relativement au ciel de la gloire, l'opération qui consisterait à mouvoir ce ciel d'un mouvement local », puisque, d'après la conception du monde tel que les anciens l'entendaient, le ciel de la gloire, ou ciel empyrée, était au dessus de tous les autres cieux et ne se mouvait pas d'un mouvement local ; « mais les

anges pouvaient avoir, dans le ciel ainsi entendu, cette opération transitive qui s'appelle la présidence ou l'union ».

Quant à déterminer « ce qu'il faut entendre par cette présidence » ou cette union, « je dis, ajoute Capréolus, que ce n'est pas l'influx d'une qualité ou d'une vertu active que l'ange communiquerait au ciel de la gloire ; c'est un certain ennoblissement, ou une certaine ornementation, ou une certaine actuation du corps par l'esprit. Et voici, en effet, ce que dit saint Thomas, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 48, q. 2, art. 4, *ad 3um* », répondant à l'objection qu'il s'était faite, qu'après le jugement, il y aurait une partie du monde, savoir l'enfer, qui ne participerait en rien à la transformation glorieuse de toutes choses : « Dans l'enfer, explique-t-il, la terre ne sera pas glorifiée par la réception de la clarté », puisque ce sera le lieu des ténèbres éternelles ; « mais, pour lui tenir lieu de cette gloire, il y aura, dans cette partie de la terre, les esprits doués de raison et d'intelligence des hommes et des démons, qui, pour être au dernier degré, en raison de leurs fautes, n'en sont pas moins, en raison de leur nature, supérieurs à quelque qualité corporelle que ce puisse être ». — « On voit, par ces paroles, reprend Capréolus, que, pour saint Thomas, le lieu de l'enfer reçoit un certain éclat de la présence des esprits humains ou démoniaques qui s'y trouvent ; bien plus, la présence de ces sortes d'esprits remplacera, en enfer, la transformation glorieuse qui s'étendra à tout le reste de la création même corporelle ».

Auriol demandait comment pourrait se faire l' « application », à un lieu corporel, « de la vertu angélique » et ce qu'était bien cette vertu. Capréolus répond que « la vertu de l'ange », dont nous parlons, n'est pas la substance angélique, ni, non plus, un accident corporel ; c' « est un accident spirituel », appartenant au genre qualité ; « et son application au corps se fait par cela même que l'ange meut réellement ce corps ou y préside de la façon que nous avons dite. — Et si l'on demande ce qu'est l'ennoblissement ou l'éclat dont nous avons parlé, nous dirons que c'est un certain rapport entre l'ange et tel corps, signifié par mode d'opération transitoire, ou un certain ordre d'harmonie et de convenance entre l'un et l'autre, ou de supériorité, ou

de députation de l'un par rapport à l'autre ». Rien n'est isolé dans le monde; et par le simple fait qu'ils conviennent tous deux dans la raison d'êtres créés, il peut y avoir, entre l'ange et le corps, ces rapports que mentionne ici Capréolus, et qui ne laissent pas d'être très réels aux yeux de la raison, bien que l'imagination qui est rivée à l'étendue ne puisse pas se les représenter. — Nous en trouvons une nouvelle preuve dans ce que dit Capréolus, en s'appuyant toujours sur saint Thomas, pour expliquer ce que nous entendons par le mot *contenir*, quand nous disons que l'ange contient ou peut contenir tel ou tel corps : « Selon que s'exprime saint Thomas, dans les questions *de la Verité*. q. 9, art. 1, les êtres supérieurs, dans l'univers, ont, en quelque façon, raison d'acte par rapport aux inférieurs. Or, la perfection de toute puissance est accrue par le fait de l'union à son acte; c'est ainsi que les corps moins parfaits sont perfectionnés par le voisinage des corps plus parfaits qui les localisent et les contiennent. Il s'ensuit que tout corps, par son union », en quelque façon que cette union se produise, pourvu qu'il s'agisse d'une action de l'ange sur le corps, « avec une substance séparée, recevra un accroissement » de la perfection et « de la vertu de cette substance séparée : non pas que cette vertu soit dans le corps par mode de qualité réelle »; elle n'est à ce titre que dans l'ange; « mais elle se trouvera » participée « dans le corps, selon le mode d'être intentionnel, comme par exemple la couleur dans l'atmosphère » : l'atmosphère n'est pas réellement colorée; et cependant la couleur est réellement dans l'atmosphère, puisque c'est en passant par l'atmosphère qu'elle va de l'objet coloré à notre œil, pour que nous puissions la saisir et la voir. C'est, un peu, de cette manière que l'influx de la nature spirituelle de l'ange se transmet, par la vertu de ce dernier, aux corps où il se trouve. « Et voilà pourquoi le corps qui reçoit un tel influx se trouve accru en perfection et en vertu active ».

Sur le dernier mot d'Auriol, voulant savoir ce qu'est bien cette union de l'ange au corps, Capréolus répond que « cette union exprime un certain rapport du corps à l'ange, comme le mobile se réfère au principe qui le meut, ou ce qui est potentiel à ce qui l'actue, ou l'être embelli à ce qui l'ornemente, ou l'être

fortifié à ce qui le fortifie, ou tout autre rapport de ce genre. Car une telle union ne nous est pas pleinement connue tant que nous vivons de la vie présente; ainsi — remarque très finement Capréolus — que l'objectant lui-même est obligé de l'avouer à son propre sujet : après avoir, en effet, rejeté les opinions des autres, il déclare qu'il ne voit aucun moyen satisfaisant d'expliquer comment l'ange se trouve en un lieu, à moins de dire qu'il s'y trouve en raison de l'opération dont nous avons parlé. Et aussi bien, ajoute Capréolus, en finissant, j'estime que c'est là la vraie pensée de saint Thomas. S'il est quelqu'un à qui mon explication ne plaise pas, qu'il en cherche une meilleure dans les écrits du saint Docteur ».

Pour notre part, nous n'en chercherons point d'autre; car, nous l'avons dit, notre persuasion est que saint Thomas n'a pas entendu expliquer autrement la présence de l'ange en un lieu corporel. C'est par une véritable action de l'ange, — quelle que soit d'ailleurs cette action et en quelque manière qu'elle se produise, pourvu qu'elle suppose un certain perfectionnement du corps, causé précisément par cette action ou cette application actuelle de la vertu angélique, — que nous devons expliquer, pour rester pleinement fidèles à la pensée de saint Thomas, la présence de l'ange en tel ou tel lieu dans le monde des corps.

L'ange peut occuper et occupe d'ordinaire un lieu corporel; mais ce n'est pas à la manière des corps. Il l'occupe en raison de sa vertu et de son action. — Peut-il occuper en même temps plusieurs lieux?

C'est une nouvelle question que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si l'ange peut être en plusieurs lieux simultanément?

Trois objections veulent prouver que « l'ange peut être en plusieurs lieux simultanément ». — La première observe que

« l'ange n'est pas d'une moindre vertu que l'âme. Or, l'âme est simultanément en plusieurs lieux; elle est, en effet, *tout entière en chaque partie du corps*, ainsi que le dit saint Augustin (*de la Trinité*, liv. VI, ch. VI). Donc, l'ange peut être en plusieurs lieux simultanément ». — La seconde objection rappelle que « l'ange est dans le corps qu'il s'unit; et comme le corps qu'il s'unit est étendu, il semble qu'il est en chacune de ses parties. D'autre part, les diverses parties de ce corps formeront » pour l'ange « divers lieux. Il semble donc que l'ange est simultanément en plusieurs lieux ». — La troisième objection cite une parole de « saint Jean Damascène » (*de la Foi orthodoxe*, liv. I, ch. XIII ou XVII), qui « dit que l'*ange se trouve où il agit*. Or, parfois l'ange agit simultanément en plusieurs lieux, ainsi qu'on le voit par l'ange qui détruisit Sodome (Genèse, ch. XIX, v. 25). Donc, l'ange peut être simultanément en plusieurs lieux ».

L'argument *sed contra* est une autre parole de saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. III) disant que *les anges, quand ils sont dans le ciel, ne sont pas sur la terre*.

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe que « l'ange n'a qu'une vertu et une essence finies. Seules, la vertu de Dieu et son essence sont infinies; et c'est Lui qui est la cause universelle de toutes choses. Il s'ensuit que par sa vertu, Dieu atteint toutes choses, et que non seulement Il est en plusieurs lieux, mais partout. Quant à la vertu de l'ange, précisément parce qu'elle est finie, elle ne s'étend pas à tout, mais à un certain effet déterminé : il faut, en effet, que ce qui se rapporte à une seule et même vertu s'y rapporte à titre d'effet, constituant, par rapport à elle, un seul tout, dans la raison d'effet produit par elle ». Une même vertu déterminée et finie, ne peut, par une même action, produire qu'un même effet; et serait-elle même infinie, comme la vertu divine, que tout ce à quoi elle s'étendrait, formerait, par rapport à elle, une sorte d'ensemble qui aurait raison d'un seul et même tout. « De même donc que l'universalité des êtres constitue, par rapport à l'universelle vertu divine, une sorte de tout unique; de même, tel être particulier constitue aussi un tout unique par rapport à la vertu de l'ange », en telle

manière que la vertu de l'ange s'étendra à cet être particulier ou à ce tout et non pas à un autre. Puis donc que l'ange est dans un lieu par l'application de sa vertu à ce lieu, cette application ne pouvant pas s'étendre à tous les lieux, ni même à plusieurs en tant que plusieurs, car, nous l'avons dit, une vertu finie ne se termine, par un même acte, qu'à un même effet, « il s'ensuit que l'ange n'est pas partout, ni même en plusieurs lieux » simultanément, « mais en un seul ». — Dans son commentaire sur *les Sentences* (liv. I, dist. 37, q. 3, art. 2), saint Thomas s'exprimait ainsi : « Je dis que l'ange ne peut pas être simultanément en plusieurs lieux, parce qu'il est d'une nature finie, et, par conséquent, d'une vertu finie. Or, d'une vertu finie ne peut procéder » simultanément « qu'une opération une » et non multiple. « Et parce que l'opération est une en raison de l'unité de l'effet auquel elle se termine, il s'ensuit que l'effet produit immédiatement par l'ange en vertu d'une même opération sera unique. L'ange ne sera donc qu'en un seul lieu et non en plusieurs simultanément. Quant à Dieu, sa vertu est infinie; et bien que son opération soit une, à la considérer du côté du sujet, puisqu'elle est Dieu Lui-même, cependant les effets de cette opération sont infinis, en tant qu'Il est Lui-même le Principe qui donne l'être et, par suite, tout ce qui se surajoute à l'être. Il sera donc en toutes choses, non seulement en tant que toutes choses ont raison d'unique effet par rapport à Lui, mais aussi en tant qu'elles sont plusieurs, parce que cela même qui fait que les êtres où Dieu agit sont distincts les uns des autres, est aussi produit par Dieu ». On aura remarqué comment, dans ce texte du commentaire sur les *Sentences*, saint Thomas tire toute la raison de la présence de l'ange en un lieu, de son opération se terminant à un seul effet. C'est la confirmation expresse de ce que nous avions dit au sujet de l'article premier.

Dans le présent article de la *Somme*, que nous commentons, saint Thomas, après avoir établi la vérité sur le point qui était en question, fait remarquer que « plusieurs se sont trompés à ce sujet. Quelques-uns, en effet, ne pouvant s'élever au dessus de l'imagination, pensaient que l'ange était indivisible à la manière dont le point est indivisible. Ils en concluaient que l'ange ne

pouvait être » simultanément « qu'en un seul point. — Mais c'est là manifestement une erreur. Le point, en effet, est indivisible dans l'ordre » de la quantité ou de l'étendue et « du site. L'ange, au contraire, est indivisible, existant en dehors de tout site et de toute quantité » : la quantité, ou l'étendue, est un accident qui affecte les êtres matériels et constitue la raison de corps, au sens mathématique : et parce que l'ange est en dehors de toute matière, il n'y a aucunement à parler d'étendue à son sujet. Lors donc que nous le disons indivisible, c'est en un tout autre sens que le point mathématique. Il s'agit ici non de l'indivisibilité mathématique, mais de l'indivisibilité métaphysique. « Aussi bien n'est-il pas nécessaire de déterminer à l'ange un lieu indivisible au point de vue du site » et de l'étendue : « l'ange peut être en un lieu divisible ou indivisible, grand ou petit, selon que, par sa volonté, il applique sa vertu à un corps plus grand ou à un corps moindre. Et c'est ainsi que tout le corps auquel il applique sa vertu, se compare à lui sous la raison d'un seul et même lieu ».

Saint Thomas répond ensuite à une objection implicite qu'on pourrait faire, ou du moins qu'on pouvait faire dans le système du monde tel que le concevaient les anciens, au sujet de l'ange qui mouvait la sphère suprême des corps célestes. Il semble que cet ange, par sa vertu, atteignait tout ; et, par conséquent, on pouvait dire de lui qu'il était partout. Saint Thomas n'accepte pas cette conclusion. « Il ne s'ensuit pas, dit-il, que si un ange meut le ciel, cet ange soit partout. — D'abord, parce que sa vertu ne s'applique qu'au point précis où commence le mouvement de la sphère ; et ce point précis, ajoute saint Thomas », en se référant à l'explication d'Aristote, « se trouve à l'orient de la sphère ; ce qui faisait dire à Aristote, dans son huitième livre des *Physiques* (ch. x, n. 7 ; de S. Th., leç. 23 ; cf. *du Ciel et du Monde*, liv. II, ch. 11, n. 9 ; de S. Th., leç. 3), que la vertu motrice des corps célestes se tenait à l'orient. — Une seconde raison se tire de ce qu'il n'était pas requis, au nom de la science philosophique, qu'une même substance séparée mût immédiatement toutes les sphères. Il n'y avait donc pas de nécessité à admettre qu'elle fût partout ». C'est, en effet, nous l'avons mar-

qué, selon que la vertu de l'ange s'applique *immédiatement* à un lieu corporel que l'ange est dit être dans ce lieu.

En terminant, saint Thomas fait observer qu' « on voit, par ce qui a été dit, que c'est en un tout autre sens qu'il convient au corps, à l'ange et à Dieu d'être dans un lieu corporel. Le corps s'y trouve *circonscrit*, car les mesures du lieu l'entourent de toutes parts; l'ange s'y trouve *défini*, car il est en telle manière dans un lieu qui n'est pas dans un autre; mais Dieu ne s'y trouve ni circonscrit, ni défini, parce qu'Il est partout ».

Saint Thomas ajoute qu' « il est, après cela, facile de répondre aux objections, car ce tout auquel s'applique d'une façon immédiate la vertu de l'ange, constitue, par rapport à l'ange, un seul et même lieu, quand bien même il » ait plusieurs parties et « soit continu », ainsi que le disait l'objection seconde. Qu'il y ait plusieurs parties quantitatives, et que ces parties soient distantes ou qu'elles soient unies, peu importe : dès l'instant que la même opération de l'ange les atteint d'une manière immédiate, elles constituent, par rapport à lui, un seul et même lieu.

Nous avons vu, par l'argument *sed contra*, que l'ange ne pouvait pas être simultanément au ciel et sur la terre. Dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 37, q. 3, art. 2), saint Thomas s'était posé l'objection : « le ciel éthéré, disait-il, est dû aux anges en raison de l'acte de la contemplation » ou de la vision béatifique. « Or, quand ils agissent autour de nous, ils ne cessent pas de vaquer à la contemplation » et de jouir de la vision de Dieu. Par conséquent, ils doivent être simultanément au ciel et près de nous. Ils peuvent donc être en plusieurs lieux ». — A l'*ad tertium*, saint Thomas répondait : « l'opération » est comme au milieu entre le sujet qui agit et l'objet auquel elle se termine. On peut donc la considérer soit en tant qu'elle émane du sujet, soit en tant qu'elle se termine à l'objet. Le lieu n'est pas dû à l'opération de l'ange, selon qu'elle émane de la substance ou de la vertu angélique; car, de ce chef, elle est absolue ou dégagée de toute matière, comme cette substance et cette vertu. C'est en raison de l'objet auquel elle se termine, que nous pouvons parler de lieu, relativement à l'opération de l'ange. Puis donc que l'objet de la contemplation » et de la vision béa-

tifique « est spirituel, cette opération de l'ange n'entraîne aucune nécessité de lieu corporel. Aussi bien le ciel éthéré n'est-il pas requis de façon nécessaire pour cette opération. Ce n'est qu'à titre de convenance et de proportion que nous les rapprochons : parce que ce lieu est le lieu préparé par Dieu pour être le séjour de ses élus glorifiés ; un peu comme nous disons aussi que l'église est un lieu plus apte à la contemplation que la place publique. — Il n'est donc pas nécessaire que tout autant qu'il jouit de la contemplation » et de la vision, « l'ange soit dans le ciel éthéré ». Nous trouvons une preuve manifeste de la doctrine que vient de nous exposer ici saint Thomas, dans la parole dite par Jésus au bon larron sur la croix : « aujourd'hui même tu seras avec moi dans le ciel ». Il est certain, en effet, que le bon larron n'entra pas tout de suite dans le ciel éthéré, puisque ce ne fut qu'au jour de l'Ascension que Jésus Lui-même y fit son entrée. Mais dès le moment indiqué par Jésus, il jouit de la vision béatifique ; et c'est ce que voulait marquer Jésus, quand il disait : « aujourd'hui même, tu seras avec moi dans le ciel ». Les anges donc, même quand ils ne sont plus, comme dans un lieu qui les définisse, au ciel du paradis, continuent cependant d'être au ciel, en ce sens qu'ils jouissent toujours do la vision béatifique dont on jouit au ciel.

L'ange est dans un lieu selon que par sa volonté il applique à ce lieu l'action de sa vertu. Et parce que sa vertu est finie, il ne peut, par une même action, atteindre qu'un objet déterminé. Il ne sera donc simultanément qu'en un seul lieu, c'est-à dire dans l'unique objet qu'il atteint immédiatement par sa vertu. Cet objet d'ailleurs peut être, matériellement parlant, un ou multiple, simple ou étendu, vaste ou petit ; mais quel qu'il soit, au point de vue matériel, il ne constituera jamais, au point de vue formel ou en tant qu'objet atteint par l'action immédiate de l'ange, qu'un seul et même objet, qu'un seul et même lieu. Quant à déterminer l'échelle de la vertu des anges et jusqu'où peut s'étendre cette vertu dans une même action, ce n'est pas en notre pouvoir. Une seule chose est certaine : c'est que la vertu angélique est une vertu finie et que, par suite, elle ne

peut atteindre d'une façon immédiate et comme objet proportionné qu'une chose finie. Y a-t-il un ange dont la vertu pourrait atteindre, par un même acte immédiat et comme objet proportionné, tout l'univers matériel? La chose n'est pas impossible en soi et Dieu aurait pu créer un ange qui aurait cette vertu. Il semble néanmoins plus probable de dire qu'Il ne l'a point fait et que les anges destinés à l'administration du monde matériel étant multiples, chacun d'eux n'a qu'une vertu limitée à certains effets déterminés, Dieu se réservant pour Lui seul la domination souveraine qui s'étend à tout l'ensemble du monde matériel comme à un objet atteint immédiatement par sa vertu. — Nous devons examiner maintenant si deux ou plusieurs anges peuvent se trouver en un seul et même lieu.

Et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si plusieurs anges peuvent être ensemble dans un même lieu?

Trois objections veulent prouver que « plusieurs anges peuvent être simultanément dans un même lieu ». — La première observe que « si plusieurs corps ne peuvent pas simultanément être dans un même lieu, c'est parce que les corps remplissent le lieu » où ils se trouvent. « Or, les anges ne remplissent pas le lieu » où ils se trouvent, « parce que seuls les corps le remplissent, en telle manière que le vide ne soit plus, comme on le voit par Aristote, au quatrième livre des *Physiques* (ch. VI, n. 2; ch. VII, n. 1, 2; de S. Thomas, leç. 9, 10). Il s'ensuit que plusieurs anges pourront être en un même lieu ». — La seconde objection dit qu' « il y a plus de différence entre l'ange et le corps qu'il n'y en a entre deux anges. Or, l'ange et le corps peuvent être simultanément dans un même lieu; car il n'est aucun lieu qui ne soit plein de quelque corps sensible », le vide absolu n'existant pas, « ainsi qu'Aristote le prouve au quatrième livre de ses *Physiques* (ch. VII et suiv.; de S. Thomas, leç. 10 et

suiv.). Donc, à plus forte raison sera-t-il possible que deux anges soient dans un même lieu ». — La troisième objection rappelle que « l'âme est en chaque partie du corps, d'après saint Augustin (*de la Trinité*, liv. VI, ch. VI). Or, les démons, s'ils ne peuvent pas pénétrer dans l'âme, pénètrent quelquefois dans les corps » et y demeurent, comme dans les cas de possession. « Il s'ensuit que l'âme et le démon sont ensemble dans un même lieu. Et, pour la même raison, il en sera de même de toutes les autres substances spirituelles » : elles pourront simultanément être plusieurs dans un même lieu.

L'argument *sed contra* dit qu' « il n'y a pas deux âmes dans le même corps. Pareillement, il ne saurait y avoir deux anges dans un même lieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il n'y a point simultanément deux anges dans un seul et même lieu. La raison en est qu'il ne peut pas y avoir, pour un seul et même effet, deux causes complètes et immédiates. On peut s'en rendre compte dans tous les genres de causes. C'est ainsi qu'il n'y a qu'une forme prochaine pour une seule et même chose; et, de même, un seul moteur prochain, bien qu'il puisse y avoir plusieurs moteurs éloignés. — Et qu'on n'objecte pas, remarque saint Thomas, le fait du bateau traîné par plusieurs; parce qu'il n'est aucun de ceux qui le traînent qui ait la raison de moteur parfait, n'ayant chacun qu'une vertu ou une force limitée, insuffisante toute seule à mouvoir le bateau; ils ne forment tous ensemble qu'un seul moteur, leurs vertus s'unissant pour ne constituer qu'une vertu totale capable de causer le mouvement. — Puis donc que l'ange n'est dit être dans un lieu que parce que sa vertu atteint immédiatement le lieu par mode de principe parfait qui le contient, il faut, de toute nécessité, qu'il n'y ait qu'un seul ange pour un seul et même lieu ». — C'est donc toujours du côté de l'action de l'ange que se tire la raison des rapports que l'ange peut avoir avec le lieu corporel. Il est dans un lieu, parce qu'il y exerce une action; il ne peut être que dans un seul lieu en même temps, parce qu'il ne peut avoir en même temps qu'une seule action; et il exclut du lieu qu'il occupe toute autre substance spirituelle de même ordre, parce qu'ils ne peu-

vent être deux à accomplir, sous le même aspect, la même action dans le même sujet.

L'*ad primum* répond que « si nous écartons la possibilité de deux anges dans un même lieu, ce n'est pas », comme le supposait l'objection, « que nous en appelions à la question du plein et du vide; c'est pour un tout autre motif, ainsi qu'il a été dit au corps de l'article : parce que deux anges ne peuvent pas avoir, relativement au même objet, la même raison de cause immédiate et parfaite.

L'*ad secundum* fait observer que « l'ange et le corps ne sont pas dans le lieu de la même manière; il n'y a donc pas de parité » entre le fait de l'ange et le corps et le fait de deux anges occupant un seul et même lieu.

L'*ad tertium* dit que « même le démon et l'âme n'ont pas, au corps où ils se trouvent, le même rapport de causalité, l'âme ayant raison de forme, ce que le démon n'a pas. Il s'ensuit que la raison de l'objection est nulle ». — Dans son Commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 37, q. 3, art. 3, *ad 2um*), saint Thomas, répondant à une semblable objection, disait : « L'âme est dans le corps, à titre de forme qui donne l'être et qui est le principe des opérations naturelles. L'ange, au contraire, est dans le corps, à titre de principe y opérant des opérations surnaturelles. Et donc il n'est pas possible qu'il y ait confusion d'opérations, ces opérations n'étant pas du même ordre ». D'autre part, saint Thomas nous l'a dit ici et il l'avait dit de même dans le passage précité des *Sentences* (*ad 1um*), ce qui empêche que deux anges soient dans un même lieu, c'est que leurs opérations ne doivent pas se confondre : or, elles se confondraient, s'ils étaient deux à opérer, au même titre, et de la même manière, dans un même sujet, « confusion qui entraînerait », disait saint Thomas à l'*ad primum* des *Sentences*, « en quelque manière, la confusion des vertus et des natures », ce qui est inadmissible. Il ajoutait, au même article (*ad 3um*), qu'il n'y avait pas le même inconvénient à admettre la simultanéité de présence, quand il s'agit de Dieu et de l'ange : « Dieu, en effet, est dans les choses, comme leur donnant l'être à toutes et comme opérant », à titre de principe premier, « en toute vertu qui opère. Il n'y a donc aucune parité entre l'opéra-

tion de Dieu » qui le fait être présent en tel être créé, « et l'opération de l'ange ». Par suite, aucun danger de confusion n'est ici à craindre.

L'ange est dit être dans un lieu corporel, en tant qu'il y agit ou qu'il y applique sa vertu; et comme il ne peut avoir, en même temps, qu'une seule application actuelle de sa vertu, il ne sera qu'en un seul lieu à la fois; et il n'y aura pas plusieurs anges simultanément pour un seul et même lieu, puisque, pour un seul et même effet, n'est requise qu'une seule et même vertu immédiate complète. — Il faut entendre tout ce que nous avons dit dans cette question, du seul lieu corporel et non pas du lieu au sens métaphorique et spirituel. Le lieu entendu en ce second sens n'est autre, par rapport à l'ange, que Dieu Lui-même, ainsi que le dit expressément saint Thomas, dans son Commentaire sur les *Sentences* (article précité). « Dieu, en effet, comme le lieu corporel » qui contient les objets localisés en lui, mais dans un sens infiniment plus parfait, « peut être dit aussi contenir les choses; et, à ce titre, tous les anges, bien plus, tous les êtres sont dans un seul et même lieu » spirituel, « c'est-à-dire en Dieu qui contient tout » par sa vertu. — Mais ce n'était pas du lieu entendu en ce sens plus élevé qu'il s'agissait ici. C'était du lieu corporel, au sens strict.

Après avoir vu les rapports de la substance angélique avec les lieux ou les espaces corporels, nous devons maintenant étudier les rapports de la substance angélique avec le mouvement local.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LIII.

DU MOUVEMENT LOCAL DES ANGES.

Cette question comprend trois articles :

1° Si l'ange peut se mouvoir d'un mouvement local?

2° Si dans son mouvement d'un lieu à un autre il traverse le milieu?

3° Si le mouvement de l'ange se fait dans le temps ou instantanément?

De ces trois articles, le premier examine la possibilité et détermine la nature du mouvement local pour l'ange; les deux autres étudient les conditions dans lesquelles se fait ce mouvement : conditions de parcours (art. 2); conditions de durée (art. 3). — Et d'abord, l'article premier ou la possibilité du mouvement local pour l'ange.

Article Premier.

Si l'ange peut se mouvoir d'un mouvement local?

Trois objections veulent prouver que « l'ange ne peut pas se mouvoir d'un mouvement local ». — La première en appelle à l'autorité et à la raison d' « Aristote » qui « prouve, au sixième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 1; ch. X, n. 1 et suiv.; de S. Thomas, leç. 5 et 12), que *rien de ce qui est indivisible ne peut se mouvoir*. Tandis, en effet, qu'il est au point de départ, il ne se meut pas; d'autre part, quand il est au point d'arrivée, il ne se meut pas non plus, car alors son mouvement est fini : il faut donc que tout ce qui se meut soit, durant tout le mouvement, en partie au point de départ et en partie au point d'arrivée », à moins qu'il n'ait déjà totalement quitté l'un et qu'il ne soit en

rien parvenu dans l'autre, ce qui a lieu quand un intervalle *plus grand* que n'est le mobile les sépare; et, en tous cas, il s'ensuit que le mobile est étendu ou divisible. « Puis donc que l'ange est indivisible, il n'y a pas à parler de mouvement local à son sujet ». — La seconde objection rappelle que « *le mouvement est l'acte de ce qui est imparfait,* ainsi qu'il est dit au troisième livre des *Physiques* (ch. II, n. 4; de S. Th., leç. 3). Or, l'ange », surtout l'ange « bienheureux n'est pas imparfait. Il ne peut donc pas se mouvoir du mouvement local ». — La troisième objection remarque que « tout mouvement suppose une certaine indigence»: on ne se meut que pour acquérir quelque chose que l'on désire et qu'on n'a pas. « Or, il n'y a pas à parler d'indigence au sujet des saints anges. Il est donc impossible que les saints anges se meuvent d'un mouvement local ».

L'argument *sed contra* dit que « le fait de se mouvoir sera le même pour l'ange et pour l'âme bienheureuse. Or, nous ne pouvons pas nier que l'âme bienheureuse se meuve d'un mouvement local; puisqu'il est de foi que le Christ, en raison de son âme, *est descendu aux enfers*. Il s'ensuit que l'ange bienheureux peut se mouvoir d'un mouvement local ». Cet argument *sed contra* est excellent. On pourrait le confirmer encore des nombreux passages de l'Écriture où il est parlé des anges allant et venant parmi les hommes; ce qui suppose nécessairement, de leur part, un réel mouvement local.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, en effet, que « l'ange » même « bienheureux peut se mouvoir d'un mouvement local; mais », ajoute et explique le saint Docteur, « de même que ce n'est pas au même titre qu'il convient à l'ange et au corps d'être en un lieu, de même aussi, quand il s'agit du mouvement local », ce ne sera pas au même titre que nous l'attribuerons au corps et à l'ange. « Le corps, en effet, est dans un lieu, en tant qu'il est contenu sous ce lieu et mesuré par lui » : les dimensions du corps s'adaptent aux dimensions du lieu. « Il s'ensuit qu'il faudra aussi que le mouvement local du corps soit mesuré par le lieu et se conforme à ses exigences » : tout mouvement local, pour le corps, supposant un déplacement de ses dimensions, il faudra que le déplacement de ces dimensions se fasse par mode

de juxtaposition à un nouveau lieu. « Et de là vient que la continuité du mouvement est causée par la continuité de l'étendue, et que l'*avant* et l'*après* » ou, plutôt, l'*ici* et le *là* « de l'étendue règlent l'*avant* et l'*après* dans le mouvement local du corps ». De même qu'il est impossible de supposer le mouvement local du corps sans supposer la juxtaposition successive de ses dimensions aux dimensions de l'étendue qui constitue son lieu, de même on ne saurait marquer un *avant* et un *après* dans ce mouvement local, sans marquer ou connoter une première et une seconde *place* occupée dans le lieu par le corps qui se *déplace*. Et saint Thomas renvoie pour l'explication philosophique de cette doctrine, si délicate et si importante, des rapports du temps et de l'espace dans le mouvement local des corps, à ce que dit Aristote au quatrième livre de ses *Physiques* (ch. XI, n. 3; de S. Thomas, leç. 17) où sont admirablement traitées toutes les questions relatives au lieu et au temps.

Voilà donc ce qu'entraîne le mouvement local subjecté dans le corps. Il n'en sera pas de même pour l'ange. « L'ange n'est pas dans le lieu comme si le lieu était sa mesure et le contenait; il y est plutôt en ce sens que lui-même contient le lieu » en agissant sur lui. « Dès lors, il n'est plus nécessaire que le mouvement de l'ange soit mesuré par le lieu, ni qu'il se plie à ses exigences, en telle manière qu'il soit nécessairement continu comme le lieu lui-même est continu. Il pourra être continu ou ne l'être pas. Puisque, en effet, l'ange n'est dans le lieu qu'en raison du contact de sa vertu, ainsi qu'il a été dit (q. 52, art. 1), il est nécessaire que le mouvement de l'ange dans le lieu ne soit pas autre chose que divers contacts de divers lieux par mode successif et non ensemble », lequel contact successif s'impose « par cela » même « que l'ange ne peut pas être simultanément en plusieurs lieux, ainsi que nous l'avons dit » (q. 52, art 2). Se mouvoir dans un lieu, pour l'ange, n'est donc qu'appliquer successivement sa vertu à divers lieux. « Or » ces applications successives ou « ces contacts successifs » de la vertu de l'ange « ne sont pas nécessairement continus ». La continuité du mouvement vient uniquement de l'étendue. C'est parce que l'étendue est continue que le mouvement affectant cette étendue le sera aussi. Si donc l'ange ap-

plique sa vertu à un point ou à une partie de l'étendue, et puis à un autre point ou à une autre partie qui seront séparés, par une distance plus ou moins grande, du premier point ou de la première partie, nous aurons mouvement local, du côté de l'ange, mais mouvement local discontinu. Ce mouvement pourra être continu, en un sens, dans la durée, c'est-à-dire que les deux contacts de la vertu angélique se seront succédés immédiatement et sans intervalle de temps; mais, comme la continuité du mouvement local se dit en raison de la continuité de l'étendue, de ce chef, le mouvement local de l'ange, dans le cas précité, sera discontinu.

« Il pourra cependant, ajoute saint Thomas, se trouver une certaine continuité » de mouvement local ou d'étendue, « dans ces sortes de contacts » qui constituent le mouvement local de l'ange. « Ainsi qu'il a été dit, en effet (q. 52, art. 2), rien n'empêche d'assigner à l'ange, en raison du contact de sa vertu, un lieu divisible, comme nous assignons, au corps, un lieu divisible, en raison du contact de ses dimensions. Or, c'est parce que le corps quitte » peu à peu ou « successivement, et non pas » tout d'un coup ou « tout ensemble, le lieu où il était d'abord, que nous avons la continuité dans son mouvement local. Si donc l'ange quitte, lui aussi, successivement le lieu où il était », en cessant d'y agir, non pas tout d'un coup, mais d'une façon graduelle, continuant à agir sur une partie, après avoir cessé d'agir sur l'autre, et appliquant ailleurs ou sur la partie d'un autre corps, d'un corps même juxtaposé, la vertu qu'il n'applique plus sur la partie déjà laissée, « nous aurons, dans ce cas, de sa part, un mouvement local continu. Mais comme il peut aussi, tout d'un coup, laisser, dans sa totalité, le premier lieu qu'il occupait » par son action, « et occuper subitement la totalité d'un autre lieu en y appliquant sa vertu, de là vient que son mouvement » n'est pas nécessairement continu et qu'il « peut être également discontinu »; ce qui ne peut jamais avoir lieu, quand il s'agit d'un corps, les dimensions de ce dernier lui faisant une nécessité de ne quitter que progressivement les dimensions du premier lieu occupé par lui, et de n'occuper que successivement les dimensions du nouveau lieu où il se rend.

L'*ad primum* répond que « l'objection » basée sur la raison ou la démonstration d'Aristote, « est doublement en défaut dans le cas présent. — D'abord, parce que la démonstration d'Aristote porte sur l'indivisible en quantité, auquel indivisible doit correspondre nécessairement un lieu indivisible » : c'est le point dans la ligne. « Mais il ne s'agit pas d'un tel indivisible quand nous parlons de l'ange. — En second lieu, cette même démonstration d'Aristote ne vaut que pour le mouvement continu. Si, en effet, le mouvement n'était pas continu, on pourrait dire d'une chose qu'elle se meut, tandis qu'elle est au point de départ et tandis qu'elle est au point d'arrivée ; car *la succession* des divers lieux occupés par elle constituerait son mouvement : et, par suite, on pourrait la dire en mouvement dans n'importe quel lieu qu'elle se trouve », quand elle s'y trouve comme devant le quitter pour être en un autre, ou comme s'y trouvant après qu'elle vient d'en quitter un autre. « Mais la continuité du mouvement empêche cela, parce qu'il est impossible que rien de ce qui est continu » ou divisible en étendue « soit en ce qui le termine : la ligne n'est pas dans le point » ; il y aurait, à le prétendre, une véritable contradiction dans les termes, le point étant inétendu, et la ligne étant, par définition, quelque chose d'étendu. « Et de là vient que tout ce qui se meut ». quand il s'agit d'un corps ou d'un être étendu, « doit, tandis qu'il se meut, être en partie dans le lieu qu'il quitte et en partie dans le lieu où il se rend », parce que ce n'est que successivement que ses dimensions à lui laissent les dimensions du premier lieu et occupent les dimensions du nouveau : « il ne peut absolument pas être totalement » ou d'un seul coup et instantanément « dans l'un quelconque de ses extrêmes ». — Pour autant donc que le mouvement de l'ange n'est pas continu, la démonstration d'Aristote ne saurait lui être appliquée. Que si l'on parle de ce mouvement en tant qu'il peut être continu, on pourra, de ce chef, concéder que l'ange, tandis qu'il se meut, est partiellement dans le lieu qu'il quitte et partiellement dans le lieu où il va, pourvu qu'on entende ce *partiellement* non pas de la substance de l'ange » qui ne saurait avoir de parties, étant indivisible, « mais du lieu lui-même. C'est qu'en effet, au commencement de son mouvement continu, l'ange se trouve »,

par l'application de sa vertu, « dans la totalité du lieu d'où il commence à se mouvoir; mais, tandis qu'il est dans le fait de se mouvoir, il est en partie dans le premier lieu qu'il abandonne et en partie dans le second lieu qu'il occupe. Et qu'il puisse ainsi occuper partiellement deux lieux différents, cela vient de ce qu'il peut occuper un lieu divisible, par l'application de sa vertu, comme le corps l'occupe par l'application » de ses dimensions ou « de son étendue : d'où il suit que le corps qui se meut du mouvement local est divisible », dans son mouvement, « en raison de son étendue » ou de ses dimensions, « et l'ange en raison de ce que sa vertu s'applique à un quelque chose de divisible ».

L'*ad secundum* dit que « c'est le mouvement de l'être en puissance » et en tant que tel, « qui est l'acte d'une chose imparfaite », ainsi que le définit Aristote. Il ne s'agit là que des êtres matériels, dans la nature ou l'essence desquels rentre cet élément ou ce principe potentiel que nous appelons la matière. « Quant au mouvement » de l'ange, « qui se dit en raison de l'application de la vertu » ou de l'opération, « il est le propre de l'être en acte », et non pas de l'être en puissance passive; « car la vertu » et l'action « d'une chose provient de ce que cette chose est en acte » : tout être agit selon qu'il est en acte, l'action étant une communication faite à d'autres par le sujet qui agit, du trop plein de son acte ou de sa perfection.

L'*ad tertium* fait la même remarque au sujet de la troisième objection. « Le mouvement ne suppose l'indigence » ou le besoin « que dans l'être potentiel ; s'il s'agit de l'être en acte, son mouvement » ou son action « ne suppose pas l'indigence en lui-même »; bien au contraire, c'est du trop plein qui est en lui, qu'il peut, par son action ou son mouvement, communiquer à d'autres ; « c'est en autrui », là précisément où il agit, « qu'il suppose l'indigence ». Et saint Thomas ajoute, appliquant cette doctrine au mouvement local de l'ange, que « c'est de cette manière, et à cause de notre indigence à nous », pour nous venir en aide, « que l'ange se meut d'un mouvement local, suivant cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 14) : *Ils sont tous des esprits serviteurs, employés au service de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut* ».

Se mouvoir d'un mouvement local, pour l'ange, n'est rien autre qu'appliquer successivement sa vertu ou son action à deux lieux ou à deux corps différents. Et parce que la vertu de l'ange est chose finie, n'atteignant par un même acte qu'un seul lieu déterminé, il s'ensuit de toute nécessité qu'il y aura mouvement local, pour lui, toutes les fois qu'il y aura diversité de lieux ou de corps à atteindre par son action. Ce mouvement pourra être continu ou discontinu, selon que l'ange transportera subitement son action d'un lieu à un autre, ou qu'il ne le fera que graduellement et partie par partie. — Nous devons maintenant examiner les conditions de ce mouvement local de l'ange, conditions qui se tirent soit du côté du parcours, soit du côté de la durée. — Et d'abord, en raison du parcours.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'ange passe par le milieu?

Nous n'avons ici que deux objections proprement dites. Elles tendent à prouver que pour se rendre d'un point à un autre, « l'ange n'a pas à traverser le milieu » qui les sépare. — La première observe que « tout ce qui traverse un milieu, traverse d'abord un lieu égal à soi et puis un plus grand. Or, l'ange étant indivisible, nous ne pourrons lui assigner, comme lieu égal à lui, que le point. Il faudra donc, si l'ange doit traverser un milieu, dans son mouvement, qu'il » traverse d'abord un point et puis un autre point, avant que les deux ne fassent une ligne. Mais entre deux points distincts, il y a une infinité de points; et, par suite, il faudra que l'ange « nombre une infinité de points dans son mouvement; ce qui est impossible ». — La seconde objection dit que « l'ange est d'une substance plus simple que notre âme. Or, notre âme peut, par sa pensée, aller d'un extrême à un autre, sans traverser le milieu : c'est ainsi que je peux », remarque l'objectant, « penser à la France et puis à la Syrie,

sans penser à l'Italie qui est entre les deux. Combien donc, à plus forte raison, l'ange pourra-t-il aller d'un extrême à un autre, sans passer par le milieu ».

L'argument *sed contra*, qui n'est qu'un argument *sed contra*, c'est-à-dire une raison en sens contraire qui peut quelquefois aller trop loin et avoir à son tour besoin d'explication, comme ce sera le cas, ici, fait le raisonnement suivant : « Si l'ange se meut d'un lieu à un autre, quand il est au point d'arrivée, il ne se meut plus : son mouvement est alors terminé. Mais tout terme de mouvement suppose que le mouvement a précédé. Donc il fallait que l'ange fût quelque part à se mouvoir », avant qu'il n'atteignît le point d'arrivée, terme de son mouvement. « Or, il ne se mouvait pas, quand il était au point de départ », puisqu'alors le mouvement n'avait pas encore commencé. « C'est donc quand il était dans » l'intervalle ou dans « le milieu, qu'il se mouvait. Et par conséquent il faut bien que l'ange », dans son mouvement, « traverse le milieu ». — Cet argument conclut d'une façon trop générale. Nous verrons qu'à côté d'une part de vérité il renfermerait, pris d'une façon absolue, une véritable erreur.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler ce qui a été dit à l'article précédent, que « le mouvement de l'ange peut être continu et non continu. Or, s'il s'agit du mouvement continu, il ne se peut pas que l'ange se meuve d'un extrême dans l'autre, sans passer par le milieu. C'est qu'en effet, ainsi que le dit Aristote, au cinquième livre des *Physiques* (ch. III, n. 2 ; de S. Thomas, leç. 5), *le milieu n'est rien autre que ce où arrive d'abord le sujet du mouvement continu, avant d'arriver au point ultime*, l'ordre de l'*avant* et de l'*après*, dans le mouvement continu, se réglant sur le *premier* et le *second* dans l'étendue, ainsi qu'il est dit au quatrième livre des *Physiques* » (ch. XI, n. 3 ; de S. Thomas, leç. 17). Nous l'avons déjà noté, à propos de l'article précédent : tout mouvement continu tire sa continuité de la continuité de l'étendue ; il consiste en ceci qu'une partie de l'étendue n'est soumise à la juxtaposition du mobile ou à l'action du moteur qu'après une autre partie ; il est bien évident que la succession des parties entraîne une succession de

lieux, et qu'entre le premier état du mobile ou la première action du moteur, qui constituaient le premier lieu, et le dernier état ou la dernière action, qui constituent le nouveau lieu, tous les états ou toutes les actions intermédiaires qui se sont succédé ont constitué des *milieux* successifs traversés par le moteur ou le mobile. Donc, impossible d'avoir un mouvement continu, même pour l'ange, sans qu'il y ait nécessité de passer par le milieu ou les lieux intermédiaires qui se trouvent entre le point de départ et le point d'arrivée, entre le commencement et la fin du mouvement.

« Mais s'il s'agit du mouvement de l'ange non continu, il sera possible que l'ange passe d'un extrême à l'autre, sans passer par le milieu. La chose saute aux yeux tout de suite. C'est qu'en effet, toujours quand on a deux lieux extrêmes, on aura une infinité de lieux intermédiaires, qu'il s'agisse de lieux divisibles » comme la ligne, la surface et le corps, « ou de lieux indivisibles », comme le point. « Et pour les lieux indivisibles, c'est trop clair; car toujours entre deux points se trouvent une infinité de points : jamais, en effet, on n'aura deux points distincts, sans qu'il n'y ait un milieu entre les deux, ainsi que le prouve Aristote, au sixième livre des *Physiques* » (ch. I, n. 2, 3 ; de S. Thomas, leç. I); car, s'il n'y avait pas un milieu entre les deux, ils se confondraient et ne feraient plus qu'un; et, d'autre part, s'il y a un milieu, ce milieu ne pouvant pas être un point, le point n'ayant pas d'étendue pour séparer ou distinguer les deux points l'un de l'autre, il faudra que ce milieu soit une étendue continue, et, par suite, quelque chose de divisible à l'infini. Lors donc qu'on a, comme extrêmes, deux lieux indivisibles, on aura, de toute nécessité, une infinité de lieux intermédiaires.

« Il en faut dire autant du cas où les deux extrêmes sont deux lieux divisibles. Pour le démontrer, prenons le mouvement continu d'un corps quelconque. Le corps, en effet, qui se meut d'un lieu à un autre, ne peut se mouvoir que dans le temps » : le mouvement instantané, pour le corps, est chose impossible; car, en raison de la juxtaposition de ses parties ou de ses dimensions aux dimensions du lieu qu'il occupe, il ne peut quitter ce lieu que *successivement*, une partie après l'autre, ce qui entraîne

nécessairement le temps. « Or, durant tout le temps que se continue le mouvement du corps, il n'est pas possible de marquer deux instants où le corps qui se meut ne soit en deux lieux distincts. Si, en effet, il était dans un seul et même lieu, pendant deux instants, il serait au repos » et non plus en mouvement, « le repos n'étant précisément que le fait de se trouver dans le même lieu maintenant et après ». Il faut donc qu'à chaque instant, pendant tout le temps que dure le mouvement, le corps qui se meut soit dans des lieux différents. « D'autre part, entre le premier instant où commence le mouvement et le dernier instant qui le termine, il y a une infinité d'instants », toute durée comme toute étendue pouvant être divisée à l'infini. « Il faudra donc qu'entre le premier lieu d'où est parti le corps, quand le mouvement a commencé, et le dernier lieu auquel le mouvement se termine, il y ait une infinité de lieux intermédiaires. — On peut, d'ailleurs, rendre la chose sensible », ajoute saint Thomas. « Prenons, par exemple, un corps long d'une palme, et supposons que l'espace qu'il doit parcourir soit » en y comprenant le corps lui-même, « de deux palmes. Il est manifeste que le premier lieu d'où part le mouvement est un lieu d'une palme », devant nécessairement être égal au corps lui-même qui l'occupe; « de même », et pour la même raison, « le lieu auquel le mouvement se termine, sera, lui aussi, d'une palme. Il n'est pas moins manifeste que dès qu'il commence à se mouvoir, le corps, peu à peu, quitte le premier lieu d'une palme et entre dans le second », qui est aussi d'une palme. « Les lieux intermédiaires se multiplieront donc, dans la mesure où se divisera l'étendue qui compose le premier lieu d'une palme; car, chaque point marqué dans cette étendue, sera le commencement d'un lieu » occupé par le corps qui se meut, « et chaque point marqué dans la seconde étendue d'une palme sera le terme ou la limite de ce même lieu. Puis donc que l'étendue est divisible à l'infini, et qu'il y a aussi une infinité de points en puissance en toute étendue, il s'ensuit que toujours, entre deux lieux, quels qu'ils soient, on aura une infinité de lieux mitoyens ».

Ceci posé, et c'est l'évidence même, rien n'est plus facile que de montrer le point qu'il s'agissait d'établir dans la seconde par-

tie du corps de l'article, savoir qu'il n'y a aucune nécessité, pour l'ange, à traverser le milieu qui sépare les deux points extrêmes de son mouvement, quand il se meut d'un mouvement non continu; et non seulement ce n'est pas nécessaire, mais ce n'est même pas possible, à l'entendre en ce sens que l'ange passerait par tous les points ou tous les lieux intermédiaires qui séparent les deux points extrêmes de son mouvement. La preuve que donne saint Thomas de cette affirmation doit être notée avec soin; car elle est de nature à projeter une lumière très vive sur les questions qui tourmentent le plus, en ce moment, les savants philosophes, en ce qui est de la constitution de la matière.

« Un mobile, dit saint Thomas, ne peut arriver à passer l'infinité de lieux intermédiaires », qui, nous l'avons prouvé, se trouvent toujours entre les deux points extrêmes d'un mouvement quelconque, « qu'en raison de la continuité du mouvement ». Alors, en effet, il y a parité et proportion; « parce que, si les lieux intermédiaires sont infinis en puissance », comme nous l'avons montré, « il est également possible de trouver une certaine infinité potentielle dans le mouvement continu. Mais qu'on suppose le mouvement non continu; dans ce cas, toutes les parties qui le composent devront être actuellement nombrées ». Il faudra que ce mouvement compte, d'une façon actuelle et distincte ou séparée, autant d'instants et de passages de lieux, qu'il y a, en effet, de points et de lieux en puissance, entre les deux extrêmes, c'est-à-dire un nombre infini. Or, l'infini en acte, du côté de la quantité discrète ou du nombre, ne saurait jamais être atteint ni passé; car tout nombre, si grand qu'on le suppose, sera toujours nécessairement fini, pouvant toujours être augmenté par la simple addition de l'unité. « Si donc on a un mobile quelconque qui se meuve d'un mouvement non continu, il faudra ou qu'il ne passe pas tous les milieux, ou qu'il nombre, d'une façon actuelle, des milieux à l'infini. Cette dernière hypothèse étant tout à fait impossible », ainsi que nous venons de le dire, « il s'ensuit que le mouvement de l'ange, à le prendre en tant que non continu, n'a nullement à traverser tous les milieux ».

Saint Thomas ajoute, en finissant, une explication que nous devons souligner, comme nous avons souligné la raison qu'il vient de nous donner. « Cela même, nous dit-il, de passer, dans son mouvement, d'un extrême à l'autre, sans passer par le milieu, peut convenir à l'ange, mais non au corps. C'est qu'en effet, le corps est mesuré et contenu par le lieu »; ses dimensions se juxtaposent et s'adaptent aux dimensions du lieu. « Et voilà pourquoi il faut qu'il se plie aux lois » et aux conditions du lieu « dans son mouvement. La substance de l'ange, elle, n'est pas soumise au lieu, comme contenue par lui; elle lui est supérieure, à titre de principe qui le contient. Il s'ensuit qu'il est au pouvoir de l'ange d'appliquer au lieu la vertu de sa substance à son gré, soit » d'une façon continue et « en passant par le milieu, soit » d'une façon non continue et « sans passer par ce milieu ».

Nous avons déjà dit l'importance de la doctrine que vient de nous livrer ici saint Thomas. Elle peut avoir son application dans les questions de philosophie physique ou chimique dont se préoccupent, à si juste raison, les savants, physiciens ou chimistes, qui ne dédaignent pas d'être en même temps philosophes. Ce sont les questions relatives à la constitution de la matière. Nul n'ignore la place que tient, dans les sciences modernes, la théorie du mouvement. C'est par le mouvement, entendu au sens du mouvement local, et par ce mouvement seul, qu'on veut expliquer aujourd'hui, dans certains milieux, tous les phénomènes du monde sensible. La chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme ne seraient que des variantes du mouvement local. Et pour ne s'attacher qu'à un exemple, n'est-ce pas à chaque instant que nous parlons tous aujourd'hui de fluides magnétiques ou de courants électriques. Ces *courants* ou ces *fluides*, que sont-ils? Tout le monde se pose la question; mais nul ne peut se flatter encore d'y répondre. Toujours est-il que cette question en a soulevé d'autres. Comment expliquer que le contact d'un bouton électrique transmette, on peut dire *immédiatement*, à des distances si grandes, d'un bout du monde à l'autre, l'*impulsion* reçue? Les savants modernes qui ne veulent plus admettre, dans le monde du corps et de la matière, qu'une

infinité d'atomes distincts et formant chacun un tout séparé, se sont-ils demandé comment, — alors que dans une seule molécule de matière, il y aurait des milliards et des milliards de ces sortes d'atomes (les savants nous parlent de « quelque vingt millions de milliards de molécules pour un centimètre cube de matière »; cf. *La Physique moderne*, par Lucien Poincaré, p. 100), qui tous, pour expliquer la transmission de l'*impulsion* initiale, devraient *successivement* et *un par un* se la communiquer, — il devient possible que cette transmission *aboutisse jamais*, à plus forte raison se fasse *instantanément*. Qu'ils veuillent bien réfléchir à la raison donnée ici par saint Thomas, qu'il est impossible, non seulement pour un être corporel, mais même pour les esprits, de *parcourir*, par des contacts *successifs*, un nombre infini de points distincts et séparés, et peut-être n'auront-ils pas de peine à se persuader que la grande doctrine aristotélicienne et thomiste du *continu* dans la matière, loin d'être un obstacle au progrès des explications scientifiques du monde matériel, est la seule qui satisfasse la raison [Cf., sur cette importante question, le chapitre lumineux, intitulé *Atomes et forces, d'après saint Thomas*, dans *Corps et âme*, de M. J. Gardair. Lethielleux, 1892].

L'*ad primum* fait observer qu' « on ne peut pas parler de lieu égal, pour l'ange, au point de vue de l'étendue, mais seulement en raison du contact de sa vertu. Il s'ensuit que le lieu de l'ange peut être » une étendue « divisible; il n'est nullement nécessaire que ce soit un point » indivisible. « D'ailleurs », même sans en appeler au point ou au lieu indivisible et inétendu, qui entraînerait, entre deux lieux extrêmes, une infinité de lieux intermédiaires, « nous avons montré (au corps de l'article) que les lieux intermédiaires divisibles » ou étendus « sont eux aussi, infinis. Seulement, il est possible de les passer, en raison de la continuité du mouvement, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit ».

L'*ad secundum* est très important pour préciser cette question du mouvement local des anges. Ce serait une grave erreur de le vouloir identifier au mouvement de la pensée. « Quand il se meut d'un mouvement local, l'ange » se déplace, dans sa substance; il « applique son essence » ou sa vertu qui découle de l'essence et lui est proportionnée, « aux divers lieux » où il se trouve.

Dans l'acte de *penser*, au contraire, « l'essence de l'âme n'est pas appliquée aux choses qui sont l'objet de sa pensée, mais bien plutôt ces choses, pour autant qu'elle y pense, sont en elle. Il n'y a donc aucune parité ».

Nous avons un *ad tertium* qui répond à l'argument *sed contra*. La raison donnée dans cet argument ne vaut que pour le mouvement continu. « Dans le mouvement continu », en effet, « le point d'arrivée ne fait pas partie du mouvement ; il en est le terme. Et voilà pourquoi l'on doit concevoir le mouvement comme ayant précédé ; d'où il suit encore qu'il y a nécessairement un milieu que l'on traverse dans ce mouvement. Mais dans le mouvement non continu, le point d'arrivée entre comme partie » intégrante du mouvement ; « c'est ainsi que l'unité fait partie du nombre » : on aura le nombre *deux*, en comptant deux fois l'unité. Et de même que le nombre deux est constitué par la double acception de l'unité, de même « le mouvement non continu se trouve constitué par la seule succession des divers lieux » ou des divers points occupés par la vertu angélique, « sans qu'il soit besoin de supposer », dans ce mouvement, ou entre ces divers points, « un milieu ». Cette dernière remarque de saint Thomas nous montre exactement ce qu'il faut entendre par le mouvement local de l'ange, et combien, dans ce mouvement, l'ange est au dessus des conditions des êtres corporels.

L'ange, quand il se meut d'un mouvement continu, traverse, dans son mouvement, les lieux intermédiaires qui séparent le point du départ du point d'arrivée. Dans ce cas, le mouvement n'existe que durant cette « traversée » du milieu ; le point d'arrivée et le point de départ n'en font plus partie intégrante : ils n'en sont que le commencement et la fin. Au contraire, quand il se meut d'un mouvement discontinu, il n'y a plus à parler de *milieu* pour le mouvement local de l'ange. Ce mouvement est constitué tout entier, comme par ses parties intégrantes, par la simple succession des deux extrêmes. L'ange s'est mû par le simple fait qu'il était *ici* et qu'il est *là ;* il n'y a nullement à chercher un *parcours d'ici-là* dans ce mouvement. — Mais aussitôt une nouvelle question se pose. Ce mouvement de l'ange qui sup-

prime le *parcours* supprime-t-il aussi la *durée*. Peut-il se faire instantanément ou en dehors du temps, comme il se fait en dehors du milieu? Tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si le mouvement de l'ange se fait dans un instant ?

Trois objections veulent prouver que « le mouvement de l'ange se fait dans un instant », qu'il est instantané. — La première observe que « la vitesse du mouvement se mesure à la force du moteur et à la docilité du mobile. Or, la vertu de l'ange se mouvant lui-même l'emporte sans proportion sur la vertu qui meut un corps quelconque. D'autre part, la proportion des vitesses est en raison de la diminution du temps » : un mouvement est d'autant plus rapide ou une vitesse d'autant plus grande que l'on parcourt un même espace ou un espace plus grand en moins de temps. « Mais entre un temps et un autre temps il y a toujours proportion ». Puis donc qu'il n'y a aucune proportion entre la vitesse du mouvement dont l'ange se meut et la vitesse dont se meut un corps quelconque, « il s'ensuit que si tout corps est mû dans le temps, l'ange devra se mouvoir dans l'instant ». Donc le mouvement de l'ange est instantané. — La seconde objection compare le mouvement de l'ange au mouvement lumineux. « Le mouvement de l'ange, dit-elle, est plus simple que n'importe quelle mutation corporelle. Or, il est une mutation corporelle qui se fait dans l'instant ; et telle est, par exemple, l'illumination : car, ce n'est pas d'une manière successive qu'un objet devient lumineux, comme c'est d'une manière successive qu'il devient chaud ; ni le rayon » lumineux « ne parvient d'abord à un lieu plus proche et puis à un lieu plus éloigné. Donc », à plus forte raison, « le mouvement de l'ange se doit faire dans l'instant ». Nous verrons tout à l'heure la réponse que fera saint Thomas à cette objection. Elle nous permettra de mieux saisir l'objection elle-même et de voir en quoi elle diffère des données

de la science actuelle. — La troisième objection est ainsi conçue : « Si c'est dans le temps qu'un ange se meut d'un lieu à un autre, il est manifeste qu'au dernier instant de ce temps il est dans le lieu qui termine son mouvement. Or, durant tout le temps qui précède » ce dernier instant, où faudra-t-il que l'ange se trouve? « Il faudra qu'il se trouve : ou dans le lieu immédiatement précédent, qu'on peut considérer comme le point de départ ; ou partiellement dans l'un et partiellement dans l'autre. Si l'on dit qu'il est partiellement dans l'un et partiellement dans l'autre, il s'ensuivra que l'ange a des parties ou qu'il est divisible ; ce qui n'est pas. C'est donc au point de départ que l'ange se trouve durant tout le temps qui précède le dernier instant. Mais ce qui se trouve dans un même lieu maintenant et après ne se meut pas ; il est au repos, ainsi que nous l'avons dit (à l'article précédent). Donc l'ange ne se meut pas durant tout le temps qui précède le dernier instant ; et ce n'est qu'à ce dernier instant qu'il se meut ». Par conséquent, le mouvement de l'ange est bien instantané.

L'argument *sed contra* observe que « dans toute mutation il y a un premier et un second » : une chose était premièrement *ceci* ou *ainsi* ; et elle est secondement *cela* ou *telle autre*. « Or, le premier et le second ne se nombrent dans le mouvement qu'en raison du temps » : impossible d'avoir un premier et un second ou deux points distincts dans le mouvement, sans avoir le temps [Cf. ce que nous avons dit sur la nature du temps, dans le traité de Dieu, q. 10. art. 1 et suiv.]. « Donc, tout mouvement est dans le temps, même le mouvement de l'ange, puisqu'il admet un premier et un second, un *avant* et un *après* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit d'abord qu'« au dire de certains, le mouvement de l'ange serait instantané. Ceux-là disaient, en effet » et nous avons entendu leur raisonnement, dans la troisième objection, « que l'ange, tandis qu'il se meut d'un lieu à un autre, durant tout le temps qui précède le dernier instant, se trouve dans le lieu qui est le point de départ, et qu'au dernier instant, qui termine ce temps, il est au point d'arrivée. Il n'y aurait pas, non plus, à s'enquérir d'un milieu entre les deux points extrêmes ; pas plus qu'il n'y a à supposer

un milieu quelconque entre le temps et ce qui le termine. Ce n'est que lorsqu'on a deux » points distincts dans le temps ou deux « instants, qu'il faut mettre entre les deux le temps. Aussi bien. disent-ils qu'il n'y a pas », dans le mouvement de l'ange, « à marquer un dernier instant où l'ange serait dans le lieu qui est son point de départ ; de même que dans l'illumination ou la génération substantielle du feu, il n'y a pas à marquer un *dernier instant* où l'atmosphère serait affectée par les ténèbres, ni un dernier instant où la matière serait privée de la forme feu : il n'y a à parler que de *dernier temps,* au terme duquel la lumière est dans l'atmosphère et la forme feu dans la matière ; et c'est ce qui fait que l'illumination et la génération substantielle sont des mouvements instantanés ». Pour saisir la portée de ce dernier exemple que donnaient les tenants de l'opinion signalée ici par saint Thomas, il faut savoir que dans la philosophie aristotélicienne et scolastique on admet trois sortes de mouvements ou de mutations : le mouvement local, qui ne suppose aucune modification intrinsèque dans le sujet, mais seulement un déplacement de lieu; l'altération, qui est une modification dans ses qualités accidentelles ; et la génération substantielle, qui entraîne la perte de la première forme substantielle et l'acquisition d'une autre forme. Il y aurait bien aussi l'augmentation et la diminution qui portent sur la quantité du sujet ; mais nous n'avons pas à en parler pour le moment. Or, il y a cette différence entre le mouvement local et l'altération ou la génération, qu'un mobile ne peut passer d'un lieu en un autre, sans que son mouvement n'entraîne au moins deux instants distincts ; et entre deux instants distincts, il y a toujours une durée de temps. Pour l'altération, au contraire, et pour la génération, elles ne sont pas un mouvement local; elles en sont le terme. Et à ce titre, de même que tout temps se termine à un instant, ces mutations pourront être dites s'accomplir en un instant. Nous verrons tout à l'heure saint Thomas faire une application très intéressante de cette doctrine au phénomène de l'illumination, mis en cause dans l'objection seconde.

Après avoir cité l'opinion de ceux qui voulaient que le mouvement de l'ange fût instantané, et qui motivaient leur opinion par

une comparaison entre ce mouvement et l'altération ou la génération qui sont, elles aussi, instantanées, saint Thomas ajoute : « Cette théorie », que dans un mouvement donné, ou dans une mutation, il n'est point nécessaire de marquer deux instants, séparés ou unis par le temps, et qu'il suffit d'un instant terminant un dernier temps, « ne s'applique pas dans le cas présent », du mouvement de l'ange. « C'est qu'en effet, il est de l'essence du repos, que ce qui est au repos ne soit pas autrement maintenant et auparavant » ; si une chose n'est plus maintenant ce qu'elle était auparavant, ou si elle n'est plus où elle était auparavant, il est évident qu'entre le moment d'avant et le moment présent, elle aura changé, elle aura été sous le coup d'un mouvement ou d'une mutation. « Il s'ensuit qu'en n'importe quel instant du temps qui mesure le repos, la chose qui est au repos est dans le même état ou dans le même lieu, au premier moment, aux moments intermédiaires et aussi au dernier moment. Quand il s'agit du mouvement, au contraire, il devient essentiel que ce qui est mû soit dans un autre état ou dans un autre lieu maintenant et après. Aussi bien, en chaque instant du temps qui mesure le mouvement, le mobile se trouve en une disposition différente ; et, par suite, il est nécessaire qu'au dernier instant il ait une forme qu'il n'avait pas auparavant ».

Cette différence radicale entre l'état de repos et le mouvement, par rapport au temps qui les mesure, fera donc que « se reposer » ou être au repos, « durant un temps donné, en une certaine chose, par exemple dans le fait d'être blanc, sera demeurer en cet état ou avec cette chose, cette qualité, à chacun des instants qui composent ce temps : d'où il suit qu'il n'est pas possible qu'une chose soit au repos, pendant tout un temps précédent, en un premier terme, et qu'à la fin, au dernier instant de ce temps, elle soit en un autre terme » ; il faut qu'à ce dernier instant qui appartient toujours au temps du repos, elle soit encore et toujours au même point ou dans le même état qu'auparavant. « Mais la chose est possible dans le mouvement ; précisément parce que se mouvoir en un temps donné n'est pas être dans la même disposition », mais au contraire en une disposition différente, « à chacun des instants qui composent ce temps ».

Il est donc possible, quand il s'agit d'un être en mouvement, qu'à l'instant qui termine le temps où il se mouvait, cet être soit dans une disposition autre que celle où il était durant le temps que cet instant termine. Or, être dans une disposition autre, ou nouvelle, être revêtu à nouveau d'une qualité, d'une forme que l'on n'avait pas précédemment et que l'on a maintenant, c'est avoir changé, c'est avoir subi l'une de ces mutations dont on parlait et qui peuvent, en effet, ainsi comprises, être tenues pour quelque chose d'instantané. « Toutes ces mutations instantanées » qu'on citait en exemple, « sont le terme d'un mouvement continu : c'est ainsi que la génération est le terme d'une altération de la matière; et l'illumination, le terme du mouvement local du corps qui illumine » [à noter, en passant, cette notion de l'illumination que nous donne ici saint Thomas et que nous allons retrouver à l'*ad secundum*].

Si donc, dans ces sortes de mutations, on peut marquer un instant où elles sont, sans marquer un autre instant précédent et par suite un temps qui se serait écoulé entre les deux instants et qui mesurerait leur être, si elles sont instantanées, c'est parce qu'elles sont le terme d'un mouvement précédent, dont elles ne font point partie, mais qui aboutit à elles : elles sont le terme d'un mouvement continu.

Peut-on en dire autant du mouvement local de l'ange? Nullement. « Le mouvement local de l'ange n'est pas le terme de quelque autre mouvement continu; il est à lui-même un mouvement distinct, formant un tout, absolument indépendant de tout autre mouvement. Dès lors, il n'est plus possible » de lui appliquer ce qu'on affirmait du mouvement de génération ou du mouvement d'altération, et « de dire que durant tout le temps qui aurait précédé, l'ange serait dans un lieu; puis, au terme ou au dernier instant de ce temps, dans un autre lieu ». Si l'on parlait ainsi, il s'ensuivrait que l'ange n'aurait pas été mû; car, nous l'avons dit, et c'est en cela que le mouvement se distingue du repos, il faut que l'être qui se meut soit dans un état différent à chacun des instants que dure son mouvement; s'il est dans le même état jusqu'au dernier instant de ce temps, il est au repos, et l'on ne peut pas concevoir qu'à ce dernier instant il soit

dans un nouvel état, c'est-à-dire qu'il soit changé, qu'il soit mû. L'exemple de l'altération et de la génération confirment cette règle, bien loin de l'infirmer. Ces deux mutations, en effet, se produisent instantanément; mais durant le temps qui a précédé et que l'instant où elles sont termine, leur sujet n'était pas au repos : il était, pour l'altération, dans le mouvement local, et pour la génération, dans le mouvement d'altération. Il est donc impossible de dire que durant tout un temps donné, l'ange soit en un lieu, et qu'au dernier instant de ce temps, il soit en un autre lieu. « Il faut nécessairement assigner un dernier instant où il aura été dans le lieu précédent ». Deux hypothèses, en effet, étaient possibles : ou qu'il n'est pas un *dernier instant*, correspondant au fait, pour l'ange, d'être en tel lieu donné, mais seulement un *dernier temps*, terminé par l'instant qui correspond au fait, pour l'ange, d'être dans un lieu nouveau; ou qu'il est un *dernier instant* coïncidant avec l'existence de l'ange dans le premier lieu, et un *premier instant* coïncidant avec l'existence de l'ange dans le lieu nouveau. La première hypothèse, d'où il aurait suivi que le mouvement de l'ange serait instantané, comme est instantané le mouvement d'altération et de génération, a été écartée; et cela, parce que le mouvement local de l'ange n'est pas le terme d'un autre mouvement, comme c'est le cas pour l'altération et la génération, mais un mouvement indépendant de tout autre mouvement et qui doit pouvoir être constitué, dans sa raison de mouvement, à lui tout seul : or, ceci ne peut pas être, si l'on n'a au moins deux instants, où l'être qui est dit se mouvoir, se trouve exister dans un état ou dans un lieu différent. Il faut qu'on puisse marquer un dernier instant où il est dans tel état, dans tel lieu; et un premier instant où il est dans tel autre état, dans tel autre lieu. « Mais partout où se trouvent plusieurs instants qui se succèdent, on a, de toute nécessité, le temps; car le temps n'est pas autre chose que la numération d'un premier et d'un second », d'un *maintenant* et d'un *ensuite*, d'un *avant* et d'un *après*, « dans le mouvement » : marquer ou nombrer, dans le mouvement d'un être qui se meut, un *maintenant* et un *ensuite*, un *avant* et un *après*, un instant et un autre instant, c'est constituer le temps, le temps n'étant rien autre que

la durée du mouvement mesurée par deux instants dont l'un précède et l'autre suit. [Nous attirons de nouveau l'attention sur cette admirable notion du temps, déjà exposée au sujet de la question de l'éternité, dans le *Traité de Dieu*, q. 10, et qui est d'une importance telle, que c'est pour l'avoir méconnue, que M. Bergson est tombé dans la plus grossière erreur, confondant la durée des êtres matériels avec leur substance, comme autrefois Descartes avait confondu cette même substance avec la quantité ou l'étendue. Cf. Bergson : *Évolution créatrice.*]

« Il suit de là que le mouvement de l'ange » n'est pas ni ne peut être instantané, comme d'aucuns l'avaient pensé à tort, mais qu'il « se fait dans le temps », c'est-à-dire en deux instants dont l'un précède et l'autre suit, ou en plusieurs instants qui se suivent. Ce mouvement de l'ange, en effet, qui ne peut être que dans le temps, car il suppose au moins deux instants qui se suivent, a ceci de très particulier, qu'il peut être dans un temps continu ou dans un temps non continu. « Il sera dans un temps continu, s'il s'agit du mouvement de l'ange continu; et il sera dans un temps non continu, s'il s'agit du mouvement de l'ange qui n'est pas continu. Nous avons vu, en effet (à l'article premier) que le mouvement de l'ange peut être soit continu soit non continu. Et c'est de la continuité du mouvement que le temps lui-même tire sa continuité, ainsi qu'il est dit au quatrième livre des *Physiques* » (ch. XI, n° 3; de S. Thomas, leç. 17) : la continuité du temps dépend de la continuité du mouvement; et la continuité du mouvement dépend de la continuité de l'étendue. C'est parce que le mobile parcourt une étendue continue que le parcours de ce mobile ou le mouvement est continu : supposez une séparation, une disjonction, un intervalle, si minime soit-il, entre les parties sur lesquelles passe successivement le mobile, et vous n'aurez plus de mouvement continu. De même, c'est parce que le mouvement ou le parcours du mobile est continu, que la durée de ce parcours ou le temps qui le mesure est lui-même continu : le temps affecte le mouvement, comme le mouvement affecte l'étendue, et de là vient que les conditions de l'étendue s'imposent au mouvement, comme les conditions du mouvement s'imposent au temps.

« Mais ce temps », dans lequel se fait le mouvement de l'ange, « qu'il soit continu ou non, ne doit pas », remarque saint Thomas, « être confondu avec le temps qui mesure le mouvement du ciel, et qui est la mesure de tous les êtres corporels, dont les changemements sont causés par le mouvement du ciel : le mouvement de l'ange, en effet, ne dépend pas du mouvement du ciel ». Pour comprendre cette dernière remarque de saint Thomas, il faut se mettre dans l'opinion des anciens au sujet du système du monde. Ils concevaient le monde comme une immense sphère dans laquelle se trouvaient, d'une façon graduée, diverses sphères superposées. Au centre de la sphère totale était la sphère des éléments : c'est ce qu'ils appelaient le monde des êtres corruptibles; nous dirions aujourd'hui le monde des transformations physico-chimiques. Or, ces transformations dans le monde des éléments étaient causées par l'action des divers corps célestes, dont les sphères superposées se mouvaient au dessus et autour de la sphère des éléments. Le mouvement des sphères célestes dépendait lui-même d'un premier mouvement, le mouvement de la sphère des étoiles fixes, qu'on appelait le premier ciel, et qui était le plus rapide de tous les mouvements des corps célestes : c'était le mouvement diurne, le mouvement le plus parfait, et qui, pour ce motif, était la mesure de tous les autres mouvements. On concevait le temps comme subjecté en lui, en ce sens que la durée d'une de ses rotations formait cet espace de temps que nous appelons le jour, et que c'est par le jour ou les fractions du jour (heures, minutes, secondes) que l'on comptait toutes les durées. D'ailleurs, il en est encore ainsi aujourd'hui, avec cette différence que la science moderne, au lieu d'expliquer le jour par la rotation du premier ciel, comme les anciens, l'explique par la rotation de la terre sur elle-même. — Il est trop évident que le mouvement de l'ange, que ce mouvement soit continu ou non, ne dépend en rien d'aucun des mouvements cosmiques, qu'il s'agisse du mouvement diurne au sens ou avec l'explication des anciens, ou qu'il s'agisse du mouvement diurne expliqué, comme on le fait aujourd'hui, par la combinaison des deux forces centripète et centrifuge. L'ange, étant au dessus et en dehors du monde de la matière, n'a pas, même dans les ac-

tions qu'il exerce sur ce monde de la matière, de commune mesure avec les énergies rivées au monde matériel. Ces actions sont d'un autre ordre. Le mouvement le sera aussi; et, par conséquent, le temps, qui est la mesure du mouvement, ne saurait, en aucun cas, être le même ou de même nature.

Les conclusions de saint Thomas, dans l'article que nous venons de lire, sont très fermes, plus fermes qu'elles n'étaient dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 37, q. 4, art. 1, art. 3), où il semblait considérer comme une difficulté d'admettre, pour l'ange, un mouvement local continu. Ici, il n'hésite pas à parler de mouvement continu, même pour l'ange ; et il déclare qu'en toute hypothèse, même s'il s'agit, pour l'ange, d'un mouvement continu, ce mouvement et le temps qui le mesure n'ont rien de commun avec les mouvements et avec le temps qui sont le propre des chose matérielles.

L'*ad primum* revient encore à ce point de doctrine et y ajoute une précision nouvelle. « Si le temps qui mesure le mouvement de l'ange n'est pas continu mais n'est autre qu'une certaine succession des instants qui le composent, dans ce cas, le temps qui mesure le mouvement des anges n'aura aucune proportion au temps qui mesure le mouvement des choses corporelles et qui est continu; ces deux sortes de temps ne sont pas du même ordre », l'un étant constitué par le flux continu de l'instant, l'autre par des successions d'instants discontinus. Il n'y a donc pas à les comparer, car ils n'ont rien de commun. « Si, au contraire, il s'agit du temps continu » que nous avons dit être aussi possible pour l'ange, « on pourra parler d'une certaine proportion, non pas à considérer la raison de moteur et de mobile », car d'un côté le moteur et le mobile sont choses matérielles, tandis que de l'autre c'est un être spirituel, savoir l'ange lui-même, « mais en raison de l'étendue où se fait le mouvement ». Seulement, de ce chef, il n'y a plus à vouloir établir une proportion dans la vitesse respective des deux mouvements, ainsi que le faisait l'objection. « La vitesse, en effet, du mouvement de l'ange ne se mesure pas à la quantité de sa vertu; mais elle est ce que la volonté de l'ange le détermine ». Dans son mouvement continu, l'ange peut se mouvoir en tel temps qu'il lui plaît. Ce

mouvement consiste, pour lui, à quitter successivement et graduellement, l'une après l'autre, les diverses parties du lieu où il était d'abord ; et il peut faire cela en un temps très rapide, mais il peut le faire aussi en un temps prolongé au gré de sa volonté. Il pourrait, d'ailleurs, le faire instantanément ; mais alors ce ne serait plus un mouvement continu.

L'*ad secundum* applique plus spécialement à l'illumination ce que nous avons dit au corps de l'article, du mouvement d'altération. Saint Thomas déclare que « l'illumination est le terme d'un mouvement, et elle est elle-même une altération, non un mouvement local, comme s'il fallait concevoir la lumière à la manière d'un quelque chose qui se meut, approchant d'abord d'un premier lieu et allant ensuite à un lieu plus éloigné ». Cette notion de la lumière n'est peut-être pas celle qu'on admet aujourd'hui communément parmi les savants. Mais peut-on dire qu'on ait sur ce point, parmi les savants, une doctrine bien arrêtée? Qui donc voudrait se flatter aujourd'hui de savoir exactement ce qu'est la lumière? On parle de mouvement, de vibrations. Mais le mouvement, les vibrations constituent-ils l'essence même de la lumière, ou n'en sont-ils que la base, la préparation, la condition *sine qua non?* Nous venons d'entendre saint Thomas nous dire que la lumière ne doit pas être conçue à la manière d'un corps, si fluide qu'on le suppose, qui partirait d'un endroit pour aller à un autre, mais plutôt comme une *qualité*, comme la modification d'une substance existante, se trouvant déjà en tel lieu, préalablement apte à passer de l'*état* non lumineux à l'*état* lumineux, mais qui ne passe à ce nouvel état que sous l'action d'un corps s'approchant d'elle pour l'atteindre et pour la faire passer, en effet, de la puissance à l'acte, de l'état potentiel à l'état actuel. Cette doctrine, combinée avec celle du continu, ne serait-elle pas d'un grand secours pour expliquer les phénomènes les plus mystérieux qui troublent tant les savants de nos jours : lumière, chaleur, électricité, magnétisme? La transmission, quasi instantanée de ces phénomènes ne s'expliquerait-elle pas beaucoup mieux en supposant un milieu continu, l'éther par exemple, dont le propre serait, partout où il se trouve, d'être immédiatement activé par le simple contact de tels ou tels corps

qui le feraient passer, dans toute sa masse, à moins d'obstacle entravant cette action, de l'état potentiel à l'état actuel? Le mouvement d'altération dont parle ici saint Thomas, comme aboutissement instantané d'un mouvement local, mais qui est lui-même d'un autre ordre, d'ordre non plus quantitatif, mais qualitatif, pourrait bien être, en effet, le dernier mot de la vraie science dans l'explication des phénomènes physico-chimiques qui tourmentent le plus les savants de nos jours. — Toujours est-il que l'objection faite au sujet de la lumière, contre le mouvement des anges, ne porte pas ; car si l'on admettait que la lumière consiste dans un mouvement local, nous dirions, avec la science d'aujourd'hui, que la lumière, si rapide soit-elle, n'est pourtant pas instantanée ; et s'il était vrai, comme le pensait saint Thomas, que la lumière est le terme d'un mouvement local, mais est elle-même un mouvement d'altération se produisant instantanément dans le milieu suffisamment disposé et qui n'offre pas de résistance, nous dirions qu' « il n'y a pas parité entre ce mouvement d'altération et le mouvement de l'ange qui n'est pas le terme d'un mouvement mais plutôt un mouvement local ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'objection portait sur le temps continu. Or », nous l'avons dit, « le temps qui mesure le mouvement de l'ange peut n'être pas continu. Dans ce cas, l'ange peut être en tel instant dans un lieu et en tel autre instant dans un autre lieu, sans qu'il y ait aucun temps intermédiaire ». Le temps du mouvement de l'ange est tout entier constitué, dans ce cas, par la seule succession des instants qui le composent; il n'y a pas, comme pour le temps continu, flux ininterrompu du même instant. — « Que si le temps mesurant le mouvement de l'ange est continu, l'ange, durant tout le temps qui précède le dernier instant, passe par une infinité de lieux divers, ainsi que nous l'avons exposé précédemment (à l'article précédent). Et il est très vrai qu'il est partiellement en l'un de ces lieux continus et partiellement en l'autre », pendant tout le temps que dure le mouvement, sans qu'il s'ensuive, comme le voulait l'objection, que l'ange soit divisible; car, « ce n'est pas sa substance qui est divisible », mais ce sont les diverses parties du lieu continu qui reçoivent successivement l'effet de sa vertu

ou de son action : « sa vertu s'applique à une partie du premier lieu et à une partie du second, ainsi qu'il a été dit » (article premier).

La doctrine que vient de nous livrer ici saint Thomas est trop délicate et en même temps trop importante pour que notre attention ne s'y fixe pas un instant. Nous avons déjà signalé le rôle qu'on voudrait assigner aujourd'hui à la durée ou plutôt au temps lui-même, dont on a écrit qu'il est « l'étoffe » de toutes choses [Cf. Bergson, *Évolution créatrice*]. Et comme, d'autre part, saint Thomas vient d'appuyer, avec tant d'insistance, sur la différence qui existe entre le temps appliqué aux choses matérielles et le temps dont on parle au sujet des mouvements de l'ange, il sera tout à fait à propos de demander à saint Thomas lui-même un surcroît de lumière sur ces graves questions.

La chose nous sera d'autant plus facile, que saint Thomas a résumé en un court opuscule tout ce qui se réfère à cette question du temps et de l'instant, selon qu'on les dit de l'ange ou selon qu'on en parle au sujet des choses matérielles.

« Il faut savoir à ce sujet, nous dit-il (dans son opuscule *De Instantibus*), que le temps est défini par Aristote, au quatrième livre des *Physiques* (Cf. du commentaire de S. Thomas, la leçon 17) un nombre, *le nombre du mouvement* ». Partout où il y a temps, il y a mouvement. Jamais on n'aurait eu la notion du temps, si l'on n'avait, au préalable, eu conscience d'un mouvement, d'un changement. Non pas qu'il soit toujours nécessaire de percevoir un mouvement corporel à l'aide de nos sens; la simple perception de la succession dans les opérations de l'âme peut suffire à nous donner la notion du temps. « Bien qu'en effet nous ne puissions rien percevoir par l'un quelconque de nos sens extérieurs, s'il ne se produit quelque mouvement à l'endroit du corps, cependant par la seule succession des pensées » qui sont en elle, « l'âme peut percevoir, dans cette succession, la raison d'un premier et d'un second, d'un quelque chose qui précède et d'un quelque chose qui suit, d'un *avant* et d'un *après*. L'âme saisira donc, dans cette succession, le nombre; elle pourra comp-

ter deux, trois, etc. Or, précisément, *ce nombre perçu dans la succession, c'est le temps* ».

Saint Thomas se pose ici une difficulté, tirée de ce que, pour les anciens, le temps était indissolublement lié à l'action ou au mouvement du premier ciel, qui régissait tous les autres mouvements dans le monde des corps. Il est malaisé, avec le système du monde tel qu'on l'admet aujourd'hui, de trouver l'équivalent de ce premier mouvement, qui jouait un si grand rôle dans la conception des anciens. Mais il n'est pas douteux, même aujourd'hui, qu'aucun être ou aucun système de mouvement n'est complètement isolé dans le monde des corps et qu'il y a, pour tous ces êtres et pour tous ces systèmes, influence mutuelle du mouvement. On a même dit, par une exagération grosse des conséquences les plus outrées et les plus fâcheuses, que « l'universelle interaction était sans doute la réalité même », l'unique réalité [Cf. Bergson, l'*Évolution créatrice*, p. 12]. Il suit de là que « le temps étant rattaché au mouvement du premier ciel à titre de mesure propre », ou à l'un quelconque des mouvements corporels qui sera pour nous le plus facilement perceptible et dont nous ferons l'étalon du temps, « on ne voit pas trop comment nous pourrons parler du temps, au sujet des actions de l'âme, qui, n'étant pas accomplies à l'aide d'organes corporels, ne semblent en rien soumises au mouvement du premier mobile » ou à l'influence des causes motrices corporelles qui agissent dans le monde des corps.

« Pour résoudre cette difficulté, répond saint Thomas, il faut considérer qu'il est » dans le monde des corps, « un premier mouvement, cause de tous les autres mouvements ». Cette proposition demeure vraie, même dans le système du monde tel que les modernes l'expliquent, bien que son application concrète diffère. Pour les anciens, cette première cause corporelle de tous les autres mouvements était le mouvement du premier ciel. Pour les savants modernes, c'est une première source d'énergie, qu'il est difficile de préciser ou de situer dans l'ensemble des influences ou des énergies cosmiques, mais dont l'existence et l'action ne sauraient être révoquées en doute. « Il s'ensuit que toutes les transmutations qui se produisent dans le monde des

corps doivent se rattacher, comme à leur cause, à cette transmutation première » ou à cette première source d'énergie. « Or, quand il s'agit des actions de l'âme, il est très vrai qu'elles ne supposent aucune transmutation » d'ordre matériel, « du côté de l'âme elle-même, mais il peut y avoir et il y a en effet transmutation, » même matérielle, « du côté des images sensibles subjectées dans l'imagination. C'est par ces sortes d'images que nous pouvons retrouver, jusque dans les pensées de l'âme, la raison de continu et de temps; et c'est ainsi que, même dans ses pensées, l'âme perçoit la succession continue et la raison d'un quelque chose qui précède et d'un quelque chose qui suit, ou d'un *avant* et d'un *après*, en laquelle succession perçue et nombrée consiste précisément la raison de temps. Le temps, en effet, est le nombre de ce qui précède et de ce qui suit dans le mouvement; et il tire son unité de l'unité d'un premier mouvement ». Pour les anciens, ce premier mouvement était le mouvement de premier ciel, numériquement un et uniforme. Pour les modernes, ce sera le mouvement de la terre. « Des habitudes ancestrales, une tradition fort ancienne ont fait conserver comme unité de temps une unité liée au mouvement de la terre, et l'unité aujourd'hui adoptée, est, on le sait, la seconde sexagésimale de temps moyen » [Cf. Lucien Poincaré : *la Physique moderne, son évolution*, p. 36].

« De ce que nous venons de dire, reprend saint Thomas, il s'ensuit que s'il s'agit des substances séparées, des anges, comme dans leur opération intellectuelle il n'y a ni image sensible ni continu, nous n'aurons plus le temps qui entraîne, dans sa définition, la raison de mouvement : le temps, en effet, est subjecté dans le mouvement; et c'est du mouvement qu'il tire sa raison de continu. Or, nous l'avons dit, le temps se définit : le nombre du mouvement. Dans cette définition, le nombre a raison de forme et de genre, tandis que le mouvement vient en second lieu, à titre de sujet et de différence spécifique ». C'est qu'en effet le temps n'est pas comme les substances qui peuvent se définir par deux termes directs, entrant au même titre, à titre de parties essentielles, dans la constitution de l'essence; nous disons, par exemple, de l'homme, qu'il est *un animal raisonna-*

ble. Pour le temps, il n'en va pas de même. Le temps n'est pas une substance. Bien loin d'être « l'étoffe » de toutes choses et le fond de toute réalité, comme on s'est efforcé de le prouver à l'encontre de toute évidence, le temps n'est qu'un phénomène, qu'un accident affectant une substance, la substance qui se meut; et encore n'affecte-t-il pas directement cette substance, mais plutôt son mouvement. « Or, quand on donne une définition abstraite d'un accident, le sujet où se trouve cet accident entre dans sa définition à titre de différence spécifique; c'est ainsi que le fait d'avoir un nez recourbé », s'il était possible de le désigner, dans notre langue, par un terme abstrait, comme en latin *simitas*, « se définirait la *curvité* du nez : *nasi curvitas* », dans laquelle définition, on le voit, le sujet qui porte l'accident entre à titre de partie ultérieure, spécifiant le terme abstrait : « car la différence spécifique doit toujours, dans une définition, venir en second lieu. De là vient que nous ne définissons pas le temps : *un nombre*, d'une façon abstraite, comme le nombre *deux*, le nombre *trois;* mais *un nombre appliqué* aux choses, comme nous disons : *deux pans de toile* »; le temps, en effet, c'est la durée du mouvement qui s'écoule entre deux instants, c'est *une minute*, ou *soixante secondes:* c'est *une heure*, ou *soixante minutes:* c'est *un jour*, ou *vingt-quatre heures;* et ainsi de suite. Le temps n'est pas un chiffre abstrait, c'est un chiffre concret, affectant quelque chose; et ce qu'il affecte, c'est le mouvement, c'est la substance qui se meut. Le temps est le chiffre marquant la durée d'un être en mouvement. Et même, quand il nombre le repos, c'est encore en raison du mouvement; car le repos ne se dit qu'en raison du mouvement [Cf. dans le *Traité de Dieu*, q. 10, art. 4, *ad 3um*]. Il s'ensuit que le temps, au sens propre, et tel que nous l'entendons parmi nous, ne peut affecter que les êtres mobiles, les êtres qui se meuvent ou peuvent se mouvoir d'un mouvement relié, par voie de cause ou d'effet, à l'ensemble des mouvements qui constituent le monde des phénomènes. Que si nous supposions l'ensemble de ces mouvements s'arrêtant tout à coup, et les êtres qu'affectent ces mouvements continuant d'être à l'état stable, immobile, tels qu'ils seraient au moment précis de l'arrêt, sans changement possible désormais,

il n'y aurait plus de temps. Et si l'ensemble demeurant immobile, tel être particulier, ou tel groupe d'êtres venait à se mouvoir de nouveau, le temps n'existerait que pour eux et tout autant qu'ils se mouvraient. Encore n'y aurait-il plus, dans cette hypothèse, de temps global dont ces divers temps seraient une partie; il n'y aurait que ces temps séparés, formant chacun un tout isolé, même dans l'ordre du temps.

On voit, par là, tout le sophisme qu'il y a à vouloir identifier le temps avec la substance des choses mesurées par lui, sophisme qu'on a formulé en disant que « tout ce qui est, dure », et que tout ce qui dure, s'écoule » ; d'où l'on concluait que « le philosophe, faisant table rase de tout ce qui n'est qu'un symbole imaginatif, voit le monde matériel se résoudre en un simple flux, une continuité d'écoulement, un devenir » [Cf. Bergson, *Évolution créatrice*, p. 398]. Que le temps soit cela, dans le monde actuel, on n'en saurait douter; mais que le monde en son ensemble, ou en l'une quelconque de ses substances, même à ne considérer que le monde matériel, le soit, c'est confondre grossièrement, quelque talent que l'on déploie d'ailleurs pour s'aveugler, ce qui n'est qu'*un accident d'accident*, si l'on peut ainsi dire (et le temps n'est, en effet, que cela) non seulement avec les qualités accidentelles ou avec l'étendue qui affectent le sujet d'une manière permanente, mais même avec les principes essentiels de l'être matériel. Quant au sophisme qui porte cette conclusion, est-il besoin de faire remarquer qu'autre chose est la durée d'un être, autre chose cet être lui même, à moins qu'on n'entende, par *durée*, l'être même qui dure; mais ceci n'est déjà plus une mesure; c'est la chose mesurée. Et parmi les durées, au sens de mesures, il en est qui sont inséparables de l'idée d'écoulement : ce sont les durées temporelles. Mais il en est d'autres qui sont en dehors et au-dessus; et c'est pour l'ange, l'*œvum*; pour Dieu, l'éternité [Cf. *traité de Dieu*, q. 10].

Il est vrai que, même pour les anges, nous pouvons trouver, ainsi que nous l'avons vu dans la question de la *Somme théologique* que nous venons de lire, une certaine notion de temps. Seulement, le temps que nous leur appliquerons ne sera plus le même que le temps dont nous parlons au sujet des choses maté-

rielles. Ce dernier temps, en effet, nous venons de le redire, est essentiellement lié au mouvement, et, par le mouvement, à l'étendue, d'où il tire sa continuité. Le sujet de ce temps, c'est le mouvement ou, si l'on veut, l'être mobile. « Dans les substances séparées », explique saint Thomas, « il n'y a pas place pour le temps ainsi entendu », lorsqu'il s'agit de l'action qui est propre à l'ange, considérée en elle-même et non en raison de la matière qu'elle atteindrait. « Aussi bien, la mesure de ces sortes d'actions, dans les anges, n'aura aucune continuité tirée de la matière ou de quelque objet extérieur. Comme cependant » — nous le montrerons dans les questions qui vont suivre — « l'ange ne peut » pas, dans un seul acte naturel d'intelligence, saisir toutes choses, ceci étant le propre de Dieu ou l'apanage de ceux qui participent la vision de son essence, mais qu'il ne peut « saisir » en même temps, « qu'un seul objet », c'est-à-dire cela seul que comprend l'une des espèces qui actuent son intelligence, « il s'ensuit que s'il saisit plusieurs objets, il y aura nécessairement succession d'un premier et d'un second, d'un acte qui précède et d'un acte qui suit. Toutefois, cette succession sera quelque chose de discret » ou de discontinu « et non pas de continu. Par suite, le temps qui affectera les actions de l'ange n'aura de similitude avec notre temps que relativement à ce qu'il y a de formel en ce dernier », ou relativement à sa raison de *nombre*, « nullement par rapport à ce qu'il y a de matériel en lui, ou à sa raison de continu », qu'il tient du mouvement dont il est la mesure et le nombre.

« Ainsi donc, le temps qui mesure la succession des opérations sera composé d'indivisibles, comme le nombre est composé d'unités qui sont, elles aussi, une sorte d'indivisible. Seulement, les indivisibles » dont se compose le temps qui mesure la succession des opérations angéliques, « n'appartiennent pas au genre quantité, comme les unités qui composent le nombre dont nous parlons au sujet de notre temps. Et l'on peut s'en rendre compte facilement, si l'on considère la nature de ce dernier. Il faut donc savoir, à ce sujet, que la raison de mesure se trouve d'abord dans la quantité discrète ; c'est de la quantité discrète qu'elle passe à la quantité continue » : nous disons d'abord *un, deux* ; ce n'est

qu'après et par mode d'application de ces chiffres, qu'on dit *un pan de toile, deux pans de toile.* « De là vient que rien ne saurait avoir raison de mesure, dans une quantité continue, si ce n'est parce que la quantité discrète s'y trouve jointe » : le mètre n'aura raison de mesure qu'en tant qu'on l'appliquera *une fois, deux fois, trois fois;* c'est le nombre, ou le chiffre, ou l'ensemble des parties séparées abstractivement, dont chacune constitue cette sorte d'indivisible que nous appelons l'unité, élément primordial et essentiel de la quantité discrète, c'est cela qui crée la raison de mesure. « Il s'ensuit que le temps, qui est la mesure du mouvement, d'où il tire sa continuité comme du sujet qui le porte, consiste formellement dans la raison de *nombre,* d'où il tire sa raison de *mesure,* bien qu'il ait l'être par le mouvement, comme tout accident a l'être par son sujet ».

« Notre temps, donc, à le considérer formellement, est un nombre, ou une quantité discrète; c'est en raison de son sujet qu'il est une quantité continue. Et c'est pourquoi le temps n'est pas un nombre » abstrait ou « absolu, mais un nombre » concret et « appliqué aux choses ». Ne serait-ce pas à cause de cela, et pour avoir méconnu cette distinction essentielle entre le côté formel du temps et son côté matériel, qu'on l'a confondu si grossièrement avec les choses ou les réalités dont il est la mesure ? Et pourtant, nous venons de nous en convaincre par l'analyse si fine et si subtile de saint Thomas, toute la raison de mesure, qui constitue le côté formel du temps, lui vient non pas de la continuité des choses qu'il mesure, mais, au contraire, d'une discontinuité préalablement conçue et qu'on applique ensuite aux choses.

« D'autre part, la quantité discrète tire son origine de la quantité continue, ainsi qu'il est dit au troisième livre des *Physiques* [Cf. *Traité de Dieu*, q. 7, art. 3]. C'est, en effet, par la division du continu, que nous pouvons avoir l'addition dans les nombres; et l'on n'aurait pas deux unités constituant un nombre de certaines choses, si ces choses n'étaient pas divisées ou séparées l'une de l'autre, tout en gardant chacune en elle-même l'unité ». Ceci nous permet d'objectiver le nombre, et de n'en pas faire qu'une abstraction de notre esprit qui ne répondrait à rien dans la réalité, comme l'ont cru ceux qui n'ont voulu admettre, au

fond de toutes choses, qu'une continuité ininterrompue, qu'ils appellent le temps, sans discontinuité vraiment parfaite pouvant nous donner la raison de véritable individualité [Cf. Bergson, *Évolution créatrice*, p. 13 et suiv.].

C'est donc la division du continu, division possible, division réelle, non seulement dans notre esprit et en vertu d'une opération mathématique, mais dans les choses, dans la nature, dans le monde qui est hors de nous et en lui-même, c'est cette division qui crée le nombre en créant l'individu. « Or, la division des êtres particuliers dans une même espèce se fait en raison de la matière ; elle ne se fait pas en raison de la forme, qui est la même pour tous les êtres de même espèce. Puis donc que dans les anges il n'est pas de matière, d'où leur nom de *substances séparées* qui est le nom dont les appelait Aristote, il s'ensuit que la mesure de leurs actions etant en eux comme dans le sujet qui la porte », de même que le temps matériel, mesure du mouvement, est, comme dans son sujet, dans l'être mobile, — « cette mesure n'appartiendra pas à l'ordre de la quantité discrète ». Ce sera une mesure d'un autre ordre. « La division, en effet, et, par suite, le nombre, qui sont en eux, n'ont rien de matériel » ou de quantitatif : « tout cela est d'ordre formel ; car, » nous savons que « parmi eux, il y a autant d'espèces que d'individus. Par conséquent, leur multitude est la multitude qui appartient aux transcendantaux. Il est certain, en effet, que l'*un* et le *plusieurs* divisent l'*être;* cet *un* et ce *plusieurs* » se retrouvent en tous les genres d'être et « n'appartiennent pas déterminément à tel ou tel genre, la quantité par exemple », comme il arrive pour l'un et le multiple mathématiques; c'est l'un et le plusieurs métaphysiques : « une telle unité et une telle multitude se retrouvent là même où il n'y a aucune quantité » ou aucune étendue, « comme dans les anges » [Cf. sur cette distinction de l'*un* et du *plusieurs*, le *Traité de Dieu*, q. 11, art. 1, *ad 1*^{um}].

Ainsi donc, nous parlerons de temps pour les anges, en raison de la multiplicité et, par suite, de la succession et du nombre de leurs opérations. Mais parce que cette multiplicité et ce nombre, à considérer les opérations de l'ange en lui-même, sont en dehors de toute matière et de toute étendue, « le temps qui mesure ces

actions » et qui en est le nombre, « ne sera pas quelque chose de continu ni non plus ce nombre qui appartient à la quantité discrète, puisque cette quantité provient du continu » selon qu'on le divise; « c'est un nombre qui est constitué par la multitude résultant elle-même d'indivisibles transcendantaux », d'indivisibles qui ne sont pas une portion de matière indivise en soi et divisée d'avec toute autre portion de matière, mais des réalités individuées par leur être métaphysique. « C'est de ces sortes d'indivisibles que le temps de l'ange devra se composer. Il suit de là qu'il n'est pas nécessaire qu'entre deux actions de l'ange, accomplies en divers indivisibles du temps qui leur est propre, se trouve un certain milieu. Deux de ces actions peuvent se suivre immédiatement, comme se suivent deux unités. Ce n'est qu'entre deux indivisibles de notre temps qu'il doit y avoir un milieu, parce que notre temps étant quelque chose de continu, il ne peut pas se composer d'indivisibles. Que si notre temps pouvait se composer d'indivisibles, il n'y aurait pas non plus de milieu entre ses parties; elles se suivraient immédiatement. Et c'est précisément pour cela, parce qu'ils ne peuvent pas se suivre immédiatement, que les instants de notre temps n'y rentrent pas à titre de partie ». Nous avons entendu saint Thomas nous faire remarquer, à propos du mouvement local des anges, quand ce mouvement est discontinu, qu'il se fait en plusieurs instants, dont chacun entre à titre de partie constituante dans le temps qui le mesure ; tandis que s'il s'agit du temps continu, deux instants marqués dans ce temps seront bien le commencement et la fin d'un temps, mais ne feront pas partie du temps lui-même.

Saint Thomas ajoute, ici, qu' « il résulte manifestement de ce qui a été dit, qu'il n'y a pas » de *flux* ou d'écoulement et de parcours ou « de *passage*, quand l'ange entend quelque chose » d'une façon prolongée ou « en demeurant sur cet acte d'entendre, comme » il y a passage de l'un à l'autre « quand il entend successivement plusieurs choses. Chez nous, au contraire, il y a toujours une certaine succession » (et d'avoir remarqué cela, tel de nos philosophes modernes n'a pas découvert une nouveauté [Cf. Bergson, *Évolution créatrice*, p. 2 et suiv.], sauf qu'il le dénature et l'exagère), « même quand l'acte de notre intelligence

porte sur un même objet d'une façon continue, et non pas seulement quand notre intelligence se porte successivement sur plusieurs objets. La raison de ceci, comme nous l'avons dit, est que le temps qui mesure nos actions n'est pas subjecté en elles; il en est seulement la mesure. Ce temps est subjecté dans le premier mouvement » ou dans la cause motrice d'ordre matériel qui commande tout l'ensemble des mouvements cosmiques ; « et c'est de ce premier mouvement » ou de cette première cause motrice, où il est subjecté, « que le temps tire sa raison » de flux ou « de passage » et d'écoulement; « car l'essence du mouvement consiste en un certain » écoulement ou « passage ». En ce sens, nous l'avons déja fait remarquer, on peut très légitimement parler de « simple flux » ou de « continuité d'écoulement » et de « devenir » [Cf. Bergson, p. 398].

« Lors donc que nous pensons à quelque objet indivisible, par exemple A, il faut que nous le saisissions tout entier et simultanément, puisqu'il n'a pas de parties dont nous saisirions d'abord l'une, et l'autre ensuite, sans quoi il ne serait plus indivisible. Que si notre intelligence s'y arrête et s'y repose, ne passant pas à un autre objet, la mesure de notre action » ou le temps que cette action dure « n'aura pas de passage » ou de succession et d'écoulement, « en raison de l'action elle-même, cette action étant totale et simultanée ». Le temps, en effet, qui mesure nos actions est une mesure extrinsèque à ces actions elles-mêmes; ce temps n'est pas subjecté en elles, nous venons de le dire; il « est extrinsèque à tout, sauf au premier mouvement qui en est le sujet. Or, le propre de la mesure extrinsèque est de ne rien recevoir de l'objet qu'elle mesure. Il s'ensuit qu'il y aura passage « ou continuité d'écoulement, » quand nous pensons, d'une façon prolongée, à quelque objet indivisible, non pas en raison de l'action même de notre âme et parce que cette action causerait cet écoulement ou ce passage dans le temps qui la mesure, rien ne pouvant être causé dans le temps que par son sujet propre; mais en raison du temps lui-même qui s'applique à nos actions, à titre de mesure, et non pas à titre d'accident subjecté en elles ». Et le temps continu s'applique à nos actions, même aux actions de notre âme, en raison des images sensibles

subjectées dans les organes de notre corps, par où l'âme elle-même, jusque dans son opération la plus immatérielle, demeure en quelque sorte tributaire de la matière et, par suite, de l'étendue, du mouvement, du temps.

Il n'en va plus ainsi pour l'ange. Sa nature n'a aucun lien d'attache avec le monde de la matière et des corps. Il s'ensuit que « lorsque l'ange s'arrête, par son intelligence, sur un objet, il n'y a aucun passage » ou écoulement, aucune succession, ni en raison de cet acte lui-même, ni en raison du temps matériel. « Il n'y a qu'une particule indivisible du temps qui mesure son action, quelque prolongé que soit l'arrêt de l'intelligence angélique dans la considération actuelle de son objet. Car pour l'ange il n'y a pas, comme pour nous, un quelque chose constituant par son parcours ou son mouvement uniforme une continuité d'écoulement dont le temps serait la mesure et où le temps serait subjecté. Et donc les particules qui constituent le temps dont nous parlons quand il s'agit de l'ange, n'admettent, dans leur durée respective, aucun écoulement, ni en raison des objets intelligibles qui se succéderaient, puisqu'il n'y a qu'un seul objet indivisible qui soit perçu, ni en raison d'un sujet quelconque dont l'essence consisterait dans un mouvement ou un écoulement continuel. — « *Ceci*, ajoute saint Thomas (et nous dédions cette remarque si sage en même temps que si opportune, à tous ceux qui aujourd'hui dénaturent si étrangement la notion du temps) *dépasse notre imagination, parce que notre imagination ne s'élève pas au dessus du temps continu* » que nous percevons autour de nous.

« Ainsi donc, une particule indivisible de ce temps » d'ordre transcendant, qui convient à l'ange, « peut coexister à un long laps de notre temps, dont toutes les parties s'écoulent sans qu'aucune puisse demeurer comme demeure la particule du temps angélique ; et il ne s'ensuit pourtant pas qu'il y ait en cette particule du temps de l'ange aucune succession ou continuité, le temps de l'ange n'étant pas, ainsi qu'il a été dit, un accident affectant un sujet dont l'essence consisterait dans la succession ou la continuité ».

Saint Thomas conclut cette admirable enquête sur la vraie

nature du temps par ces mots : « Il est donc manifeste qu'à prendre le temps dans son universalité, il consiste essentiellement en une succession qui se nombre. Mais que cette succession soit continue ou discontinue, c'est accidentel à la raison de temps, et cette différence provient de la nature des choses » que le temps mesure ou « auxquelles il s'applique. La discontinuité, en effet, qui se trouve dans le temps propre aux anges ne lui appartient pas à titre de nombre qui le nombrerait ; car ceci est indépendant de la raison de temps » : on ne le trouve dans le temps matériel qu'en raison de la matière ou de l'étendue, dont le propre est d'être affectée par la continuité ou la discontinuité, sources de toute division et de tout nombre dans l'ordre matériel. « Mais on trouve, quand il s'agit de l'ange, la distinction qui permet de nombrer et qui, par la succession, constitue ce nombre même que nous appelons le temps, dans les actions mêmes de l'ange qui se succèdent sans intermédiaire ».

On voit, par cette notion si lumineuse du temps, à quelle distance nous sommes de ceux qui voudraient aujourd'hui identifier toutes choses à un simple flux, à une continuité d'écoulement, à un devenir. Le temps lui-même domine cette conception étroite, car une telle définition ne s'applique qu'au temps matériel, nullement au temps considéré dans sa notion essentielle.

Mais pour que nous puissions mieux comprendre encore cette notion si importante du *temps*, saint Thomas y ajoute, dans l'opuscule que nous analysons, l'étude de l'*instant*.

« Il faut savoir, nous dit-il, que l'instant est au temps ce que le point est à la ligne. Or, les géomètres imaginent que le point, par son mouvement, cause la ligne. Et ils en donnent pour raison que la ligne n'a qu'une dimension. Elle est donc indivisible dans le sens de la largeur et de la profondeur. Il s'ensuit qu'elle n'a pas, dans ce sens, d'excéder le point » qui, lui aussi, est indivisible. « Comme cependant elle l'excède dans le sens de la longueur, si nous imaginons le point au repos, nous ne verrons pas comment il peut être cause de la ligne. Que si, au contraire, nous le supposons en mouvement, bien qu'en lui-même il n'ait aucune dimension et que par suite il soit indivisible, cependant,

en raison de son mouvement, il laissera après lui », dans le sens de la longueur, « quelque chose de divisible. Et parce que le point n'a pas à causer la ligne en tant que la ligne n'a ni largeur ni profondeur, mais seulement en tant qu'elle a la longueur, il s'ensuit qu'en raison de son mouvement, ce que le point laisse après lui pourra être mesuré dans le sens d'une seule dimension et par suite sera nécessairement une ligne. — Toutefois, le point lui-même ne fait en rien partie de l'essence de la ligne; car ce qui, un et identique dans la réalité, se trouve de tous points indivisible, ne peut *simultanément* être dans les diverses parties d'un même continu qui demeure »; il s'ensuivrait, en effet, qu'il serait divisible, comme le continu lui-même, et c'est là une contradiction. « Or, si le point entrait, à titre de partie, dans l'essence de la ligne constituée par son mouvement, il serait de l'essence de chacune des parties de la ligne, car ce qui le ferait être de l'essence de l'une des parties le ferait être nécessairement de l'essence de toutes, puisqu'il a à toutes le même rapport », les causant toutes par son mouvement. « Le point ne peut pas être davantage le terme de la ligne ou de sa continuité. Il constitue, en effet, en lui-même, une certaine réalité déterminée; il n'est donc pas, en lui-même, et à titre de réalité identique, *plusieurs* »; il est *un*. Or, dans la ligne, les points qui la terminent ou qui la continuent sont multiples et réellement distincts les uns des autres. La ligne, en effet, est une qualité occupant une place ou un site et qui demeure, ne passant pas avec le point dont le mouvement la constitue. Il s'ensuit que le point mathématique imaginé, qui, par son mouvement, cause la ligne, ne peut, dans la réalité, être rien de la ligne. Il est quelque chose d'identique en soi mais qui diffère d'aspect; et c'est précisément sa diversité d'aspect, consistant dans son mouvement », en vertu duquel, lorsqu'il est *ici*, il n'est plus *là*, et cependant il est *ici*, après avoir été *là*; d'où résulte l'espace parcouru, délimité par ses deux aspects extrêmes, le point de départ et le point d'arrivée, et constitué par la succession de tous les aspects intermédiaires, — c'est cette diversité d'aspect « qui constitue la réalité de la ligne; le point dans sa réalité n'y est pour rien. — Dans cette ligne donc, ainsi constituée, par la diversité » des

aspects successifs « du point » qui a été en mouvement, « on aura certains points en acte, tels que ses deux extrêmes, qui entrent dans sa définition, et une infinité de points en puissance, selon qu'elle est elle-même, en puissance, divisible à l'infini ».

Quelle fine et ravissante analyse !

Saint Thomas va l'appliquer à la question de l'instant et du temps.

« C'est de la même manière que l'instant se réfère au temps, nous dit-il, sauf que l'instant rentre dans la substance du temps. — Sachons, en effet, prouve le saint Docteur, que le mobile est cause du mouvement, non par mode de cause efficiente, mais par mode de cause matérielle : le mouvement, en effet, est dans le mobile, comme dans son sujet, ainsi qu'il est dit au troisième livre des *Physiques* (ch. III; de s. Th., leç. 5). Or, la mesure du mobile est l'instant; car l'instant suit ce qui est porté, ainsi qu'il est dit au quatrième livre des *Physiques* » [Cf. de S. Th., leç. 17, 18].

Saint Thomas ouvre ici une parenthèse pour rectifier une fausse interprétation de cette dernière parole d'Aristote, ou plutôt de l'enseignement qui en résulte, savoir que *la mesure du mobile est l'instant*. De quel instant s'agit-il dans cette proposition? « D'aucuns, observe saint Thomas, le veulent entendre de l'instant de l'*œvum* » (et nous savons que l'*œvum* est la mesure des êtres immuables comme le temps est la mesure des choses muables; cf., dans le *Traité de Dieu*, q. 10, art. 5 et 6). « Ceux-là veulent que l'instant de l'*œvum* soit, en réalité, le même que l'instant du temps; il n'en différerait que selon la raison. Ils disent que le premier mobile dont l'instant est la mesure, précisément parce que son essence est d'être totale d'un coup et non par voie de succession, comme l'essence de l'instant est d'être aussi réalisée totalement d'un seul coup, est un et identique, en réalité, dans tout son mouvement, n'étant autre et divers que selon la raison ». Ce premier mobile, nous l'avons déjà fait remarquer, était, pour les anciens, le premier ciel, qui était, comme tous les corps célestes, incorruptible dans sa substance; cette incorruptibilité n'était d'ailleurs rien autre, ainsi que nous l'avons aussi noté [Cf. *Traité de Dieu*, q. 9, art. 2], que la pro-

priété accordée par beaucoup de savants modernes aux molécules ou aux atomes du monde de la matière, qui ne seraient animés, d'après eux, que du seul mouvement local sans aucune possibilité de transformation substantielle.

Donc, les auteurs dont parle ici saint Thomas disaient que le premier mobile était le même, en réalité, durant tout son mouvement et qu'il n'y avait pour lui, dans ce mouvement, qu'une diversité d'aspect ou selon la raison. « Et c'était cette diversité qui constituait son mouvement, mouvement dont le mobile lui-même, considéré dans son être réel, ne faisait en rien partie, puisqu'il était d'un genre entièrement différent, étant lui-même substance, tandis que son mouvement appartenait au genre accident. De même, l'instant qui est la mesure du mobile, le suivant », porté avec lui, « est un en réalité, puisque rien ne se perd de la substance du mobile dont l'instant est la mesure inséparable, mais il diffère selon la raison. Et c'est cette diversité de l'instant, qui constitue essentiellement le temps, dont l'instant lui-même, mesure du premier mobile, n'est rien, d'après ces auteurs. D'où il suit que autre est dans son essence l'instant qui est un et identique durant la totalité du temps, différant de chacun des instants qui sont dans le temps à titre de continuation et de terme », exactement comme nous le disions tout à l'heure du point qui engendre la ligne, par rapport aux points qui entrent dans la constitution de cette ligne. « Le premier instant » en effet, celui qui engendre le temps par son mouvement inséparable du mobile, « est la mesure du premier mobile selon que ce premier mobile est permanent » ou immuable dans sa substance; « tandis qu'il n'est aucun des autres instants », de ceux qui entrent dans la constitution du temps, « qui soit la mesure de quelque chose, parce que c'est le temps lui-même, où se trouvent ces divers instants, qui est la mesure de tous les êtres inférieurs » autres que les corps célestes, « non seulement en ce qui est de leurs mouvements, mais encore jusque dans leur être, étant donné qu'ils sont corruptibles ».

« Ces auteurs disent donc, résume saint Thomas, que beaucoup se laissent prendre à l'équivoque du mot instant. Il n'y aurait pas, en effet, quelque instant mesurant l'un quelconque des

êtres inférieurs » ou corruptibles, « qui serait le même pendant tout le temps qne durerait son mouvement, attendu qu'il n'est aucun temps qui adhère à titre d'accident, au mouvement des êtres inférieurs; ceci est exclusivement le propre du mouvement du premier mobile. Lors donc qu'un des êtres inférieurs se meut, son mouvement est bien en lui à titre d'accident; mais le temps n'est pas l'accident de ce mouvement, il n'en est que la mesure. Toujours, en effet, la mesure adhère à titre d'accident dans la première chose seulement qui est mesurée en ce genre-là ; quant aux autres choses, elle aura raison de mesure, mais non d'accident subjecté en elle» : c'est ainsi que dans le genre longueur, le mètre qui sert à mesurer toutes les autres longueurs n'adhère à titre d'accident subjecté en elle, qu'à la première portion d'étendue qui constitue le mètre; aux autres portions de matière, on appliquera cette mesure, à titre de mesure, pour les mesures ; mais elle ne sera pas subjectée en elles, y demeurant, à titre d'accident qui les affecte. « Ainsi donc, le temps n'est pas, à titre d'accident subjecté en lui, dans le mouvement de l'un quelconque des êtres inférieurs; il n'est que dans le mouvement du premier mobile. La raison peut cependant attribuer quelque chose de ce temps » subjecté seulement dans le mouvement du premier mobile, « à chacun des mouvements particuliers, et assigner » en cette portion de temps ainsi attribuée aux mouvements particuliers, « un commencement et une fin, par comparaison au commencement et à la fin de tel mouvement particulier; c'est ce qu'elle fait pour le jour, quand elle prend le lever du soleil et son coucher, comme principe et fin d'un temps » déterminé, de ce temps qui est le jour.

Voilà donc ce que disaient ces auteurs que vise ici saint Thomas, et comment, pour eux, l'instant, qui est la mesure du mobile et qui cause le temps, ne faisait, en rien, partie de la substance du temps, mais s'identifiait plutôt, selon la réalité, à la substance du premier mobile.

Saint Thomas, pour mettre encore plus en relief la difficulté soulevée par eux, fait remarquer qu' « on peut ajouter à leurs raisons ce que dit Aristote au quatrième livre des *Physiques* [Cf. de S. Thomas, leç. 17]. Aristote, en effet, enseigne, là,

que l'instant suit la chose mue, comme le temps suit le mouvement. Car si nous arrivons à la connaissance d'un premier et d'un second » dans le mouvement, « c'est par le mobile lui-même : lorsqu'en effet, nous le trouvons en l'une des parties de l'étendue qu'il parcourt, nous disons aussitôt que le mouvement qui l'a fait arriver là est passé, et que le mouvement par lequel il ira de cette partie à telle autre est futur; et c'est ainsi que nous saisissons le nombre du mouvement par le changement du mobile. Il en est de même dans le temps : ce qui distingue les parties du temps l'une de l'autre, c'est l'instant qui termine l'une des parties et commence l'autre. Par où il semble qu'en changeant la proportion, il faudra dire que l'instant du temps est au mobile ce que le temps est au mouvement ». Et nous retombons ainsi dans le sentiment des auteurs mentionnés, pour qui l'instant ne rentre pas plus dans la substance du temps que le mobile ne rentre dans la substance du mouvement et le point dans la substance de la ligne.

« Cependant », et pour ce qui est de l'autorité d'Aristote, saint Thomas fait remarquer qu' « il semble bien que dans la pensée d'Aristote, l'instant du temps suit le mobile, en telle manière que le même instant soit la mesure du mobile et continue les parties du temps entre elles. Il dit aussi que l'instant mesure d'abord le temps lui-même, pour cette raison que chaque chose est mesurée par ce qu'il y a de plus connu dans le genre de cette chose; d'où il suit que l'instant appartient au temps, comme étant du même genre. De même il dit qu'il n'est rien du temps si ce n'est l'instant. Et de cela il ressort manifestement que l'instant qui suit le mobile appartient à la substance du temps; ce qui est le contraire de ce qu'on disait tout à l'heure ».

Il y a là évidemment une difficulté. Saint Thomas va s'appliquer à la résoudre. Que faut-il donc penser, soit au point de vue de la doctrine en elle-même, soit au point de vue de l'autorité d'Aristote, de la question posée; savoir : si l'instant dont nous parlons, au sujet du temps, fait partie ou non de la substance de ce dernier.

« Pour résoudre cette » question et la « difficulté » qui s'y rattache, reprend saint Thomas, « il faut considérer que l'instant

de l'*œvum* » c'est-à-dire de la mesure de durée, propre aux êtres ou aux substances incorruptibles, « n'est pas un accident subjecté dans le premier mobile; il n'en est que la mesure, selon que le premier mobile », le premier ciel, pour les anciens, « est incorruptible », de cette incorruptibilité dont nous avons dit qu'elle appartiendrait à tout être qui ne subit pas d'autre changement que celui du mouvement local. « Ce n'est qu'au sujet du premier être à qui appartient l'*œvum* comme mesure propre, que nous pourrons en appeler à la raison d'accident subjecté en cet être, quand il s'agit de l'instant de l'*œvum* ». Nous avons vu, dans le *Traité de Dieu*, q. 10, art. 6, que ce premier être, en qui l'instant de l'*œvum* se trouve comme un accident dans son sujet, est la première et la plus parfaite des substances spirituelles; c'est le premier des anges restés fidèles et admis à la vision béatifique. « C'est ce premier » ange, cette première substance spirituelle, « que l'instant de l'*œvum* suit comme l'accident son sujet. Pour tous les autres êtres, il n'a pas raison d'accident »; il ne peut avoir que raison de mesure. « Il est donc manifeste que l'instant du premier être, en qui se trouve subjecté l'*œvum*, n'est pas le même instant qui suit le mobile; ce dernier instant, en effet, est la mesure du mobile, selon qu'il est le même durant tout le mouvement, et il est subjecté en lui à titre d'accident. Aussi bien, Aristote, s'enquérant de la nature de l'instant, dit, au quatrième livre des *Physiques* [Cf. S. Thomas, leç. 18], qu'il n'est rien du temps si ce n'est l'instant. Il en trouve la raison dans le rapport du mouvement au mobile, disant que si le mouvement local ne peut pas être sans le mobile, il ne se peut pas non plus qu'on ait la mesure du mobile sans avoir la mesure du mouvement. Puis donc que le temps est la mesure ou le nombre du mouvement local, il faut que la mesure du mobile soit simultanément avec le temps. Or, cette mesure est l'instant. Donc l'instant doit être simultanément avec le temps »; ils sont inséparables. Saint Thomas fait observer qu' « Aristote ajoute que l'instant se rapporte à la chose mue, non pas à titre de nombre », comme le temps au mouvement, « mais à titre d'unité, l'instant étant indivisible ».

« Et de tout cela, poursuit le saint Docteur, il résulte mani-

festement que la nature de l'instant qui mesure le mobile selon qu'il est en lui-même, ou de l'instant qui mesure le mobile selon qu'il est le même durant tout le mouvement, est une autre nature que celle de l'instant qui fait la continuité du temps. Il est clair, en effet, à considérer le mouvement et le mobile, que le mobile » ou l'objet mû, « est le même, en réalité, durant tout le mouvement, mais qu'il diffère d'aspect ou selon la raison; et cette diversité consiste pour lui en certains points indivisibles, qu'on appelle des termes de mouvement, sans arrêt cependant ou sans interruption, dont la suite précisément est la continuité du mouvement, tant qu'il n'y a pas de repos » ou d'arrêt « en l'un d'entre eux. Quant au mobile, il n'est aucun de ces termes de mouvement, puisque chacun d'eux est quelque chose d'accidentel pour lui, l'affectant successivement; et cependant chacun de ces termes de mouvement coexiste au mobile, puisqu'ils sont en lui », successivement, « comme en leur sujet. Ce que nous disons du mobile, il faut le dire aussi de l'instant qui suit le mobile. Nous trouvons également en lui certaine diversité. Et cette diversité consiste en certains points indivisibles du temps, que nous disons des termes de temps; lesquels termes de temps se succédant sans interruption constituent les instants qui font le temps continu. Or, ces termes de temps ou ces instants qui forment le temps par leur continuité ou leur suite ininterrompue, ne sont que diverses raisons ou divers aspects de cet instant qui, lui, est toujours le même en réalité, suivant le mobile selon que celui-ci est aussi le même en réalité durant tout son mouvement. A cet instant » du temps, distinct lui-même des instants qui par leur suite ininterrompue font la continuité du temps, et qui ne sont que ses divers aspects successifs, lequel instant, toujours identique dans sa réalité, se trouve, quand il s'agit du premier mobile, subjecté dans le mobile selon que le mobile est aussi une même réalité dans tout son mouvement, « s'adjoint », comme mesure du premier mobile considéré sous sa raison d'être incorruptible, « l'instant de l'*œvum*, qui le mesure », en effet, « selon qu'il est en lui-même; car autre est l'instant qui mesure le premier mobile selon qu'il est un être incorruptible, et autre l'instant qui le mesure et qui l'affecte à titre d'accident sub-

jecté en lui, selon que son essence est jointe au mouvement ».

« De même donc qu'on dit très justement que rien n'est du mouvement si ce n'est le mobile », car il n'y a que le mobile qu'on puisse saisir, comme réalité existante, dans le mouvement, « et que cependant le mobile n'entre pas dans l'essence du mouvement, si ce n'est peut-être comme le sujet est dit appartenir à l'accident qui est en lui, puisqu'il rentre dans sa définition, chose qui tient à ce que les accidents sont définis par l'adjonction de leur sujet, bien que le sujet ou la substance soit complètement en dehors de leur essence; — de même on peut dire d'une manière très juste qu'il n'est rien du temps si ce n'est l'instant, sans qu'il s'ensuive que cet instant soit quelque chose du temps ».

« Aussi bien », poursuit saint Thomas, « alors qu'Aristote voulait, de façon très subtile, montrer qu'il n'est rien du temps, si ce n'est l'instant, il ne l'a pas conclu directement, bien que ce fût là ce qu'il se proposait; mais il a conclu directement que l'instant et le temps sont ensemble, de même que le mobile et le mouvement sont aussi ensemble. Il est certain que le fait d'être mû, pour le mobile, non le mobile lui-même, constitue », par sa succession ininterrompue, « la continuation du mouvement; mais, de même que le mobile ne se sépare pas du fait d'être mû, ou du mouvement, mais qu'ils sont toujours ensemble; pareillement aussi pour l'instant. Il y a, pour lui, divers états successifs, joints à son essence (et je ne dis pas, explique saint Thomas, que ce soient essentiellement et toujours ses divers états à lui, car la diversité n'atteint pas l'essence de l'*œvum* ou de la substance éviternelle » mesurée par lui, ni par conséquent, la substance de l'instant qui affecte l'*œvum*, et où l'on ne saurait avoir une succession d'états, parce qu'il n'y a pas, dans l'*œvum*, un instant qui coure, comme pour le temps, et engendre la durée par son mouvement ou par la succession de ses divers états, « bien que la diversité des états lui soit jointe » parfois, puisque c'est précisément la succession de deux états divers en deux instants différents qui constitue le mouvement propre aux substances éviternelles, telles que les anges, et donne la raison de temps non continu qui peut leur convenir; « la diversité n'atteint que

l'instant du temps » propre aux choses matérielles). Ainsi donc, il y a, pour l'instant, diversité d'états qui, ou bien l'atteignent, ou bien lui sont joints. « Et ce sont ces divers états joints à l'instant, qui seront quelque chose du temps, non l'instant lui-même, alors que cependant il n'est rien du temps si ce n'est l'instant. Quant à l'instant qui, dans sa substance, est autre, constitué par les divers aspects successifs » de l'instant resté le même dans sa substance, mais dont le mouvement ou plutôt les divers aspects successifs non interrompus constituent le temps, « cet instant est quelque chose du temps, mais il n'est pas le temps », puisque le temps est divisible et continu, tandis que chacun de ces instants est indivisible.

« C'est pourquoi, Aristote, au passage précité » du quatrième livre des *Physiques*, « après avoir appelé l'instant le nombre » ou la mesure « du mobile (c'était là-dessus, en effet, que portait tout son argument), ajoute que l'instant ne se réfère pas au mobile comme nombre, mais plutôt comme unité du nombre. L'unité en effet, n'est pas le nombre; mais c'est sa réduplication, laquelle est comme une diversité d'états pour l'unité, qui est le nombre : or, cette réduplication de l'unité n'est pas l'unité elle-même; elle est un accident de l'unité, bien que l'unité soit elle-même aussi un accident », puisqu'elle appartient à la quantité, qui est un accident.

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, l'instant qui est comme l'unité du premier mobile, selon Aristote, n'est pas », comme l'avaient cru, à tort, les auteurs plus haut mentionnés, « l'instant de l'*œvum*, attendu que l'instant de l'*œvum* est tout différent des instants qui font la continuité du temps. C'est pourtant de lui », de l'instant de l'*œvum*, « que sortent et que dérivent ces derniers. Mais lui est le même dans son essence, sans que jamais aucune altération l'atteigne, pas plus que n'est altérée la substance ou l'essence du premier mobile » incorruptible. « Il n'est même pas altéré, par voie de conséquence, en raison de l'altération ou de la variation du premier mobile qui », sans être altéré dans sa substance, « peut être altéré ou changer au point de vue du lieu » : l'instant de l'*œvum*, en effet, ne dépend en rien du mouvement du premier mobile, puisqu'il est subjecté seule-

ment dans la première des substances éviternelles; c'est, au contraire, le premier mobile qui dépend de lui comme de sa mesure propre », au point de vue de son être, et comme d'une mesure suréminente et exemplaire, au point de vue même de son mouvement local. « C'est cet instant que nous appelons l'*œvum* et qui est », au sens que nous venons de dire, « le principe du temps, selon le mot de Boèce, qui dit », en s'adressant à Dieu, « dans le livre *De la Consolation : Vous qui faites partir le temps de l'œvum;* parce que de l'instant procède le temps, comme le mouvement procède du mobile, non pas qu'ils soient du même genre, mais l'un est le type exemplaire de l'autre; auquel sens nous disons que les choses inférieures procèdent des supérieures » étant avec elles dans un rapport d'analogie.

« Il faut donc soigneusement distinguer entre ces deux instants. Le premier », celui de l'*œvum*, « n'a », par rapport aux choses mobiles et même aux choses immuables autres que la substance du premier être éviternel, « que la raison de mesure. Le second », l'instant du temps, « a raison d'accident », subjecté dans le premier mobile, « et appartient au même genre que le temps; c'est aussi pour cela qu'il en est la mesure » propre; car la mesure doit être du même genre que les choses mesurées : une longueur peut seule mesurer des longueurs. « Et c'est pour cela encore, qu'Aristote, au quatrième livre des *Physiques*, pour montrer comment cet instant est la mesure du temps, use de la comparaison du mouvement et du mobile. Il faut toujours, en effet, que chaque chose soit mesurée par ce qu'il y a de plus notoire dans son ordre ou dans son genre; or, ce qu'il y a de plus notoire parmi tout ce qui appartient au temps, c'est l'instant, comme le mobile aussi est plus notoire que le mouvement et c'est même par lui que le mouvement se connaît » : jamais nous n'aurions la notion du mouvement, si nous ne voyions *quelque chose* se mouvoir.

« Et, à ce sujet, il faut considérer qu'une chose peut être la mesure d'une autre d'une double manière : en telle sorte que prise une fois ou plusieurs fois, elle s'égale exactement à la chose mesurée, comme, par exemple, le nombre trois mesure le nombre neuf, trois fois trois égalant neuf; ou en telle sorte que l'un est

la raison qui fait connaître l'autre, si bien que le second ne pourra être connu qu'autant que le premier conduit à sa connaissance : et dans ce cas, celui-ci ne pourra pas, d'une façon absolue, être dit la mesure de l'autre; il ne le sera que par l'entremise de la science » qu'il fait qu'on en a. « C'est ce qui a fait dire à Aristote, au dixième livre des *Métaphysiques*, que la science est la mesure de l'objet su » : l'objet, en effet, n'est dans l'esprit que dans la mesure où l'esprit le connaît. La mesure prise en ce second sens ou en cette seconde manière suppose toujours que « ce qui est dit être ainsi la mesure d'un autre s'adapte aux conditions de cela même par quoi l'esprit vient en la connaissance de cet autre. C'est de cette manière que le mobile peut être dit la mesure du mouvement, en ce sens que c'est par la connaissance que l'on a du mobile qu'on arrive à connaître le mouvement lui-même. Le mobile, en effet, est quelque chose qui demeure » et qu'on peut saisir, « tandis que le mouvement passe » et il n'en reste rien; « aussi bien le mobile est-il plus connu que le mouvement », et c'est par lui, nous l'avons dit, que le mouvement se connait.

« De même, pour l'instant » qui est la mesure du temps. « Il nous est plus connu que le temps, à parler d'une façon pure et simple, car il est quelque chose qui demeure et qui est toujours identique en réalité, tandis que le temps passe. Parfois cependant, le temps nous est plus connu, parce qu'il tombe en quelque façon sous nos sens, étant un sensible commun : il est, en effet, un nombre, le nombre du mouvement ». On peut se rendre compte de ceci, en prenant, par exemple, une montre où se trouve un double cadran, celui des heures et celui des minutes : dans ce dernier, on aura, pour ainsi dire, la sensation de l'instant, avec le mouvement de l'aiguille qui marque les secondes; quant au temps, nous aurons, dans le cadran des heures, la sensation de sa durée; son nombre nous apparaîtra, sensible, dans la comparaison des deux cadrans.

Saint Thomas ajoute, expliquant toujours cette nature, si délicate à saisir, de l'instant, que « lorsqu'on dit qu'il n'y a rien de présent du temps, si ce n'est l'instant, il ne faut pas entendre cela de l'un quelconque des instants » qui, par leur succession ininterrompue, font pour ainsi dire le temps, « continuant les

parties du temps l'une à l'autre ; car ces instants passent avec le temps et ne demeurent pas, en telle manière qu'on puisse les marquer de nouveau, comme le point dans la ligne, qui, restant un et identique, peut être pris deux fois, durant toute l'étendue de la ligne, en tant qu'il est tout ensemble le terme et le principe des parties de la ligne » : sur toute l'étendue de la ligne, en effet, on peut toujours marquer un point qui sera le terme de l'une des parties et le commencement de l'autre. On peut faire cela pour les points de la ligne, parce que la ligne est une étendue située, qui demeure. Le temps étant quelque chose qui ne demeure pas, qui passe et s'écoule au fur et à mesure, on ne peut plus, comme pour la ligne, en fixer l'un quelconque des points indivisibles ou des instants.

« Cependant », poursuit saint Thomas, nous avons aussi, pour le temps, un point indivisible, « un même instant » qui « est le commencement de l'une des parties et la fin de l'autre, comme le point l'est dans la ligne. Mais cet instant est celui qui suit le mobile, porté par lui. Cet instant, en effet, demeure le même » dans sa réalité et « dans son essence, pendant tout le temps, comme le point dans la ligne, n'offrant qu'une différence de raison ou d'aspect », selon qu'on le considère étant maintenant ou après. « Or, c'est précisément cette diversité d'aspects de l'instant qui reste identique en lui-même, qui constitue les multiples instants dont nous disons qu'ils s'écoulent et passent avec le temps. D'autre part, il est bien évident que ce ne sont pas ces instants qui passent, qui sont la cause du temps, puisqu'il n'en est aucun qui demeure durant tout le temps; ils passent continuellement avec chacune de ses parties. Ces instants ne sont que les divers aspects » successifs « de l'unique instant qui reste toujours identique à lui-même; et c'est pour cela », à cause du rapport qu'ils ont avec lui, étant ses divers aspects successifs, « qu'on les appelle du nom d'instants ».

Nous venons de parler de diversité, au sujet de l'instant qui cause le temps et nous avons vu que cette diversité lui est toujours jointe. Mais au dessus de cet instant qui cause le temps par son flux continuel, il y a un autre instant, l'instant qui appartient à l'*œvum,* et qui ne passe pas, non pas même comme

passe l'instant du temps qui, demeurant identique en lui-même, admet une succession indéfinie d'aspects. Cet instant de l'*œvum* est quelque chose de permanent. Il admet cependant une certaine diversité comme pouvant lui être adjointe. Il pourra y avoir, par exemple, à côté de l'instant qui mesure la substance incorruptible et constitue l'*œvum*, d'autres instants qui se succèdent, suivant que la substance, incorruptible en elle-même et toujours identique, admet une succession d'actes, comme dans les anges, ou une mutation de ses parties quantitatives, comme dans le mouvement local des corps célestes pour les anciens ou des premiers éléments pour les modernes. Et qu'il en soit ainsi, « que l'instant qui demeure d'une façon permanente, souffre l'adjonction dont nous avons parlé, la cause en est qu'un même être peut avoir des mesures diverses. C'est ainsi », nous venons de le dire, « que le corps céleste, immuable ou incorruptible dans sa substance » (en raisonnant d'après le sentiment des anciens, et nous avons rappelé que tel devait être le sentiment des modernes au sujet des premiers éléments ou atomes) « est mesuré par l'*œvum* qui est un instant qui demeure ; mais parce que ce même corps a une transmutation qui lui est adjointe (il se meut, en effet, d'un mouvement local), et que le temps est la mesure du mouvement, ainsi qu'il a été dit, il s'ensuit que l'instant de l'*œvum*, bien qu'il soit immuable, a cependant une mutation qui lui est jointe, en raison du sujet qu'il mesure et qui se meut d'un mouvement local, ainsi qu'il a été dit ; d'où résulte, pour lui, comme lui étant adjointe, une diversité accidentelle. Il en sera de même pour les substances séparées » ou les anges : « on y trouve une certaine transmutation de volitions et de pensées, bien qu'il n'y ait aucune transmutation dans leur être » essentiel. « Et, par conséquent, où que se trouve l'instant dont nous parlons, il peut avoir adjoint à lui un certain mouvement ».

Après ces considérations multiples et fort délicates sur les diverses acceptions de l'instant, saint Thomas conclut : « Par où l'on voit manifestement que l'*œvum* n'est pas, comme en son sujet, dans le premier mobile ; il n'en est que la mesure ; et il se trouve, comme en son sujet, dans la première substance éviternelle. De même, en effet, que le temps est dans le premier

mobile à titre d'accident subjecté en lui, et que pour tous les autres corps il n'a que la raison de mesure; de même l'*œvum* se trouve dans des substances mesurées par l'*œvum*, à titre d'accident et de mesure, tandis qu'il n'a que la raison de mesure pour toutes les autres substances incorruptibles. Et parce que ce qui est premier, en quelque genre que ce soit, doit être unique, et que dans un même sujet ne peuvent pas être plusieurs accidents de même nature », pas plus qu'il ne peut y avoir plusieurs blancheurs sur une même partie de mur, par exemple, « il s'ensuit qu'en raison de l'unité de l'*œvum* subjecté dans la première substance éviternelle, on n'aura qu'un seul *œvum* pour toutes les substances que l'*œvum* mesure, comme on n'a qu'un seul et même temps pour tous les êtres que le temps mesure, en raison de l'unité du premier mobile » ou de la subordination entre eux de tous les mouvements cosmiques.

Capréolus, qui avait cité tout au long cette importante dissertation de saint Thomas sur la nature de l'instant et sur les rapports qui existent entre le temps et l'instant, résume de façon très claire l'enseignement du saint Docteur.

« On voit maintenant, dit-il, que, dans la pensée de saint Thomas, il y a d'abord l'instant de l'*œvum*, qui est la mesure du premier mobile quant à son être substantiel. Cet instant est quelque chose de permanent, absolument invariable dans son essence et dans son être. Il n'est qu'à titre de mesure dans le premier mobile, nullement à titre d'accident inhérent et subjecté en lui. Il n'est pas le temps, ni quelque chose du temps, mais seulement sa cause » exemplaire. « En second lieu, vient l'instant qui est l'unité du mobile, non en ce qui est de l'être de ce dernier, mais selon qu'il est le même durant tout le mouvement. Cet instant est le même, dans son essence, durant tout le temps, mais il varie d'aspect. Il n'est pas quelque chose du temps, à titre de partie, ni par mode de terme, ni par mode de continuation; il en est la cause, à la manière dont les géomètres imaginent que le point, par son flux ininterrompu, cause la ligne. En troisième lieu, il est un autre instant qui continue et termine le temps, et celui-ci n'est pas le même durant tout le temps, ni ne mesure le mobile ou le temps, mais est quelque chose de continuellement

passé »; c'est l'ensemble des instants entendus en ce dernier sens qui forme la trame ou le tissu du temps (Capréolus, sur le IIe livre *des Sentences*, dist. 2, q. 2, art. 1; de l'édition Paban-Pègues, tome III, p. 149).

Voilà donc quels sont les rapports du temps et de l'instant. S'il s'agit non pas du temps qui peut convenir aux substances séparées ou aux anges, en raison de leurs opérations successives, mais du temps qui est le propre des choses corporelles et mobiles, ce temps est causé par l'instant comme la ligne est causée par le point. Avec cette différence cependant que le point qui cause la ligne ne peut être qu'unique, tandis qu'on peut prendre en un double sens l'instant qui cause le temps. Pris dans un premier sens, il n'est autre que la mesure même de toutes les natures incorruptibles créées, existant, comme en son sujet, dans la première de ces substances et mesurant, par cela même qu'il est la mesure de cette première substance, toutes les autres substances incorruptibles créées. Cet instant n'est dit être la cause du temps que dans un sens analogique et à titre d'exemplaire ou de cause transcendante. Il est un autre instant, d'ordre temporel, celui-là, et qui est, au sens strict, la cause du temps : c'est la mesure qui affecte le premier être mobile considéré en tant que tel. Ce premier être mobile était, pour les anciens, le premier ciel, le ciel des étoiles fixes, dont l'une des rotations formait l'étalon du temps. C'est aujourd'hui, dans l'opinion des modernes, la terre elle-même qui, par son mouvement diurne, cause le jour, ou le laps de temps, qui, fractionné en heures, en minutes et en secondes, nous donnera les diverses unités de temps les plus usuelles parmi les hommes. L'instant est subjecté en ce premier mobile, en ce sens qu'un point marqué sur la sphère permet, à cause de son identité substantielle et par la variation incessante de sa position, de saisir successivement et de nombrer toutes les phases du mouvement; or, le temps n'est précisément pas autre chose que le nombre du mouvement ; et c'est ainsi que cet instant, subjecté dans le premier mobile dont le mouvement mesure tous les autres mouvements, est dit, au sens propre, causer le temps. Le temps lui-même sera constitué par la succession ou le nombre des divers aspects de cet unique instant, laissant après lui, et en

raison même de son incessant parcours, une infinité d'aspects dont aucun ne demeure ; car il est essentiel à chacun des instants qui composent le temps de passer et de disparaître au fur et à mesure que le temps dure et se déroule, au point qu'on ne peut jamais saisir deux instants du temps, ou une partie du temps à deux instants différents, s'il est permis de parler ainsi. Et c'est là une autre différence entre les instants du temps et les points de la ligne ; car la ligne demeure, occupant un site, tandis que rien du temps ne demeure, si ce n'est l'instant qui le cause par son flux, et qui, d'ailleurs, ne fait en rien partie du temps : pour la ligne, au contraire, le point imaginé par les géomètres et qui est censé la causer par son mouvement, n'est plus, tandis que les autres points qui la terminent, ou qui, par leur indivision actuelle, en font la continuité, demeurent toujours.

Cette admirable notion du temps montre une fois de plus l'équivoque et l'erreur de ceux qui veulent aujourd'hui faire du temps l' « étoffe » de toutes choses et qui conçoivent les parties du temps qui se succèdent, à la manière d'apports successifs qui s'entassent [Cf. Bergson, p. 5]. Il est vrai que, par une sorte de contrainte qu'impose l'évidence, on parle ainsi, en entendant la durée au sens de la durée concrète, ou des choses qui durent. Mais en cela même est le grand mal de ne pas distinguer les substances soumises au mouvement, du mouvement qui les affecte, et plus encore de les confondre avec le temps, qui n'est que la mesure ou le nombre de leur mouvement. Car, même entendue au sens des choses qui durent, la durée peut n'être pas une succession de choses qui « s'entassent ». La durée, même concrète, n'est cela que lorsqu'il s'agit de choses dont l'essence ou la réalité consiste dans une multiplicité d'éléments qui s'additionnent ou qui se succèdent. Mais, s'il s'agit des éléments eux-mêmes ou des premiers corpuscules, en lesquels se résolvent, au dire de la science, tous les êtres corporels, et qui sont eux-mêmes irréductibles en d'autres corps ou éléments, expliquant, par leurs combinaisons purement accidentelles, et sans modification essentielle de leur part, tous les autres êtres qui sont dans le monde corporel, il n'y a pas à parler, pour eux, dans leur être intrinsè-

que, de succession ou d'entassement. Ils sont quelque chose d'immuable et de permanent, en dehors de toute durée temporelle, exactement comme les anciens le disaient des corps célestes, pour eux incorruptibles dans leur essence. Ce que nous venons de dire n'est qu'un argument *ad hominem;* car nous avons, dans la philosophie thomiste, ainsi que nous aurons à le redire longuement plus tard, une toute autre conception de l'essence des êtres matériels et des transformations qui s'opèrent en eux. Toujours est-il qu'on ne peut pas, même au nom de la science moderne, et en confondant, à tort, la durée en elle-même ou la mesure des choses qui durent, avec ces choses elles-mêmes ou la durée concrète, entendre la durée au sens d'une succession ininterrompue de parties qui s'additionnent et s'entassent. Il n'est pas vrai que « la durée » soit « le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant » [cf. Bergson, p. 5]. Cette notion n'est qu'une métaphore qui ne s'applique ni au temps, considéré en lui-même, ni à toutes les choses muables, ni, à plus forte raison, aux êtres permanents dont la substance est en dehors et au dessus du temps, comme elle est en dehors et au dessus du mouvement.

Nous avons vu, à la suite de saint Thomas dans son opuscule *des Instants* (et les explications du saint Docteur dans cet opuscule n'ont fait que compléter l'enseignement qu'il nous avait donné dans la *Somme théologique*), qu'il y a deux sortes de temps : le temps propre aux choses corporelles et muables ; et le temps qui ne convient qu'aux êtres spirituels et séparés. Le premier dépend essentiellement de l'étendue et se plie à ses conditions. Il est continu comme elle et a pour cause le flux ininterrompu de l'instant subjecté dans le premier mobile, ainsi que nous l'avons montré. Le second n'est que le nombre des actions distinctes et successives de l'être spirituel. Ici, nous n'avons pas à supposer le flux d'un instant identique. Toute la raison de temps se trouve dans la simple succession, d'ailleurs non continue, de deux ou plusieurs instants qui correspondent aux diverses actions de la substance angélique.

La substance angélique, nous l'avons dit, est mesurée par l'instant permanent qui constitue l'*œvum*. « Mais il faut obser-

ver, remarque saint Thomas (*de Instantibus*, ch. IV) qu'aucune action de la substance séparée n'est mesurée par cet instant » qui constitue l'*œvum*. « Il n'est, en effet, aucune substance créée dont l'action s'identifie avec elle ; ceci est le propre de Dieu seul, et de là vient que l'action de Dieu est éternelle » comme son être. « Pour l'ange, quand il agit au dehors, et, par exemple, quand il agit sur le monde des corps, y produisant quelque effet sensible, comme la chose eut lieu pour l'ange de Tobie », entre autres mille exemples qu'on pourrait citer de la sainte Écriture, « cette action », si elle se produit d'une façon continue, ainsi que nous l'avons expliqué en parlant du mouvement local de l'ange, « aura pour mesure notre temps », le temps qui est la mesure connaturelle des choses muables. « Que si l'action de l'ange ne se termine pas au dehors », si elle est immanente, « comme il arrive pour son acte d'entendre » dont nous allons avoir à nous occuper : « ou bien il s'agit de l'acte de vision dans le Verbe, et, dans ce cas, l'action de l'ange est mesurée par l'éternité elle-même, à titre de participation [Cf. dans le *Traité de Dieu*, q. 9, art. 2] : cette action, en effet, dépasse sa nature ; car la nature de l'ange n'est pas, d'elle-même, apte à une telle vision [Cf. q. 12, art. 4] ; ou bien il s'agit de son acte d'entendre qui se fait par des espèces » ou des idées « proportionnées. Dans ce cas, l'opération de l'ange est mesurée par le temps, mais par un temps qui n'a rien de commun avec le nôtre, non pas même en ce que le nôtre a de » plus « formel », c'est-à-dire, en tant qu'il est un nombre ; car, nous l'avons montré, le nombre qui constitue le temps propre à l'ange est composé d'indivisibles transcendants, et non d'unités appartenant au genre quantité, comme il arrive pour notre temps à nous. « Une particule » ou un instant « de ce temps » propre à l'ange, « peut coexister à un long laps de notre temps, sans qu'il y ait aucun milieu » ou aucune durée intermédiaire « qui intervienne, bien que dans » la durée de « notre temps qui correspond » à cet indivisible instant du temps de l'ange, « de nombreux intermédiaires se succèdent en raison de sa continuité ».

Encore faut-il soigneusement remarquer que dans le temps

propre à l'ange, il n'y a pas d'instants au sens où nous avons parlé de l'instant quand il s'est agi de notre temps.

« Lorsque », en effet, « plusieurs objets intelligibles » et, par suite, plusieurs actes « se succèdent » dans l'intelligence angélique, « il y aura aussitôt la raison de temps » ou de nombre, « constituée par les multiples particules indivisibles en elles-mêmes » dont nous avons parlé et qu'on pourrait appeler des instants au sens transcendantal, « mais qui ne sont pas des instants » au sens où nous parlons de l'instant parmi nous. « Aucune de ces particules, en effet, n'est la même durant tout le temps propre à l'ange, comme nous avons dit que dans notre temps c'était le même instant qui durait toujours » et qui, par son flux continuel ou ininterrompu, causait le temps. « De même, aucune de ces particules n'est un principe de continuité dans le temps » angélique, comme le sont, pour notre temps, les instants que laisse après lui l'instant qui court ; « chacune d'elles fait partie du temps angélique, comme l'unité », qui forme un tout distinct et divisé actuellement de tout ce qui n'est pas elle, « fait partie du nombre ».

« On voit par là que notre temps n'est pas causé par le temps propre à l'ange, mais bien par l'*œvum* », ou l'instant qui mesure l'être substantiel de l'ange, et « qui est le même durant tout le temps » composé par la succession des particules indivisibles correspondant aux opérations de l'ange. « Ce n'est pas, en effet, l'*œvum* qui mesure les actions de l'ange; il ne mesure que l'être des substances éviternelles et ces substances elles-mêmes. Et cet *œvum* » que nous disons avoir seul la raison de cause, par rapport à notre temps, à l'exclusion des particules indivisibles correspondant aux actions de l'ange et dont le nombre constitue le temps propre à l'ange, « cet *œvum* ne se réfère pas à notre temps comme quelque chose qui serait avec lui de même espèce ; il n'a avec lui qu'un rapport d'analogie. S'il en est cause, il n'en est que la cause analogue : en ce sens que la raison de mesure se trouve d'abord dans l'*œvum*, et dans notre temps ensuite », comme la raison d'être se trouve plus excellemment dans la substance angélique, dans les substances incorruptibles, que dans les subs-

tances matérielles sujettes au changement dans leurs principes essentiels.

« Aussi bien, à considérer l'*ævum* qui coexiste à notre temps dans sa totalité et à chacun de ses instants, on peut inférer que le premier ange » en qui est subjecté l'*ævum*, « coexiste à tout notre temps ; mais non qu'il soit mesuré par lui. Notre temps, en effet, dit à l'ange un rapport de concomitance, en raison de l'*ævum* » propre à l'ange, « auquel notre temps est adjoint. On ne pourrait donc dire, en quelque manière, que l'ange est mesuré par le temps qui est la mesure du mouvement, qu'à titre » non pas de mesure propre, mais « de mesure concomitante. Et la chose pourrait être accordée en ce sens, si le temps, en effet », qui a commencé d'exister avec l'*ævum*, Dieu ayant créé simultanément la substance angélique et le monde matériel, « devait aussi » durer toujours et, « n'avoir pas de fin », ainsi que le disait Aristote : dans ce cas, en effet, l'*ævum* et le temps coexisteraient toujours, le temps suivant l'*ævum* sans jamais cesser.

« Mais le temps ne durera pas toujours ; car le mouvement aura une fin » : le mouvement cessera quand cessera l'ordre des générations humaines. « Il s'ensuit que l'harmonie ou la concomitance des temps et de l'*ævum* ne vaut que pour maintenant », c'est-à-dire tant que dure le temps ; après, elle ne sera plus.

« Quant au temps » qui est propre aux substances séparées et « qui mesure les actions des anges, il est concomitant à l'*ævum*, d'une façon pure et simple ; car c'est toujours que les anges entendront par les espèces » intelligibles qui leur sont « propres » et qui sont proportionnées aux divers objets de leur connaissance, espèces intelligibles « qu'ils portent toujours en eux-mêmes. Et parce que ce temps est concomitant à l'*ævum* d'une façon absolue, tandis qu'il n'est en rien proportionné à notre temps, si ce n'est peut-être d'une façon tout accidentelle ; car une particule indivisible de ce temps peut correspondre à tout notre temps et le dépasser même, selon la prolongation que l'ange peut faire sur un même objet intelligible. Il s'ensuit qu'étant donné la nature de ce temps, on ne saurait inférer que l'entendre de l'ange » ou son acte propre « soit mesuré par notre

temps ; ni même qu'il y ait aucun rapport de durée entre notre temps et l'une des opérations de l'ange, si ce n'est hypothétiquement, à supposer qu'une particule de ce temps où l'ange vaque à la considération d'un même objet intelligible, coexiste à l'une des parties de notre temps. Dans ce cas, en effet, et en faisant cette supposition, il s'ensuit qu'il y aurait un certain rapport de durée entre notre temps et l'entendre de l'ange, non pas que notre temps soit la mesure propre de cet entendre, mais parce qu'il lui serait concomitant. Et, même alors, ce rapport de concomitance » entre notre temps et le temps propre à l'ange « serait plus éloigné que le rapport de notre temps à l'*œvum*, parce que notre temps ne se réfère à ce temps ou à cet entendre » de l'ange « que par l'intermédiaire de l'*œvum*, d'où découle l'un et l'autre temps ».

Ainsi donc, parmi les choses créées, la raison de mesure, au point de vue de la durée, se trouve d'abord dans l'*œvum* qui affecte la substance du premier être éviternel, c'est-à-dire de la créature la plus rapprochée de Dieu. Cet *œvum*, qui n'est, comme un accident en son sujet, que dans la première substance éviternelle, mesure, à titre de mesure propre, au point de vue de la durée, cette première substance et toutes les autres substances qui sont immuables dans leur être essentiel. Après lui, et comme mesure de durées moins parfaites, vient d'abord le temps qui est la mesure propre des actions émanant des substances éviternelles séparées de toute matière et de toute étendue. Ces actions étant ou pouvant être discontinues, puisqu'elles sont au dessus des conditions de la matière et n'en dépendent pas, constituent par leur succession même le temps propre à ces substances ; et ce temps est d'ordre tout à fait transcendant, étant composé non pas d'unités quantitatives, mais de particules indivisibles dont chacune forme un tout trancendant, et peut dominer toute durée d'ordre quantitatif. Au dessous de ce temps propre aux actions des substances séparées, vient le temps qui mesure le mouvement continu, auquel sont nécessairement liées toutes les opérations des êtres matériels. Ce temps est le nôtre ; et lui aussi se réfère à l'*œvum* comme à une mesure de durée plus parfaite que lui, dont il n'est qu'une repro-

duction lointaine, affaiblie, analogique. C'est à propos de ce temps que nous parlons d'instant qui court — par opposition à l'instant de l'*œvum*, qui demeure — dont le flux ininterrompu cause le temps lui-même, c'est-à-dire l'ensemble de ces autres instants successifs, dont pas un ne demeure, ni à titre de réalité immobile comme l'instant de l'*œvum*, ni à titre de réalité toujours identique en soi, mais toujours d'aspect divers, comme l'instant qui cause le temps. L'opération de l'ange n'est mesurée par ce temps que si, au gré de l'ange lui-même, cette opération est continue en raison des êtres matériels sur lesquels elle s'exerce.

Nous nous sommes attardé à dessein sur ces lumineuses explications de saint Thomas, parce qu'elles projettent, on a pu s'en convaincre, des clartés exceptionnelles sur les notions de temps et de durée, toujours délicates en elles-mêmes, mais aujourd'hui dénaturées ou obscurcies plus encore par des données philosophiques erronées ou incomplètes. Ces mêmes explications ajoutent un surcroît de lumière à la question du mouvement local de l'ange, et aussi aux questions précédemment exposées, de l'être ou de la substance angéliques. Elles nous seront enfin d'un très grand secours dans l'étude des questions qui vont suivre, relativement aux opérations de l'ange.

« Après avoir », en effet, « considéré les anges », en eux-mêmes, « en raison de leur substance » prise d'une façon absolue d'abord, et comparative, ensuite, relativement aux corps, aux espaces corporels et au mouvement local, « il nous les faut étudier » maintenant, toujours en eux-mêmes, mais « en raison » de leurs facultés et de leurs opérations : premièrement, en raison de leur faculté et de leur opération intellectuelle (q. 54-58); secondement, en raison de la volonté (q. 59-60). — Et d'abord, « de ce qui touche à leur connaissance. — Là-dessus, nous aurons à considérer quatre choses : premièrement, ce qui touche à la faculté cognoscitive de l'ange (q. 54); secondement, ce qui touche au *medium* de sa connaissance (q. 55); troisièmement, les choses

qui sont connues de lui (q. 56-57); quatrièmement, le mode dont se fait la connaissance angélique » (q. 58).

Premièrement : ce qui touche à la faculté cognoscitive de l'ange. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LIV.

DE LA CONNAISSANCE DES ANGES.

Le titre que nous venons de transcrire est général. Il se rapporte plutôt aux quatre ou cinq questions annoncées, que, spécialement, à la question actuelle. Le titre propre de cette question serait : de l'intelligence ou de la faculté cognoscitive des anges. Il ne s'agit ici, en effet, que de la faculté de connaître et non de tout ce qui entre dans l'acte de la connaissance.

Cette question comprend cinq articles :

1° Si l'entendre de l'ange est sa substance?
2° Si son être est son entendre?
3° Si la substance de l'ange est sa vertu intellective?
4° Si dans les anges se trouvent l'intellect agent et l'intellect possible?
5° Si en eux se trouve quelque autre puissance de connaître, en plus de l'intelligence?

De ces cinq articles, les quatre premiers traitent de la faculté intellective par rapport à l'ange; le cinquième, de la faculté sensible. — La faculté intellective est d'abord considérée en elle-même ou d'une façon absolue (art. 1-3); puis, selon qu'elle est dans l'homme, avec son double caractère d'intellect agent et d'entendement réceptif (art. 4). — En elle-même ou d'une façon absolue, en tant que faculté distincte de l'acte qui en émane (art. 1); en tant que faculté distincte de l'essence ou de la substance d'où elle émane (art. 2-3).

Et d'abord, de la faculté intellective selon qu'elle est distincte de son acte. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'entendre de l'ange est sa substance?

Trois objections veulent prouver que « l'entendre de l'ange », c'est-à-dire l'acte d'intellection fait par lui « est sa substance même. — La première argue de ce que « l'ange est plus élevé et plus simple que l'intellect agent de l'âme. Or, la substance de l'intellect agent est son action, comme on le voit au troisième livre de l'*Ame* (ch. v, n. 1; de S. Th., leç. 10), par Aristote et son commentateur » Averroès (comm. 19). « Donc, à plus forte raison, la substance de l'ange sera son action, qui est l'acte d'entendre ». Cette objection nous vaudra une réponse de saint Thomas extrêmement importante. — La seconde objection rappelle qu'« Aristote dit, au douzième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 8; Did., liv. XI, ch. vii, n. 7), que l'*action de l'intelligence est vie*. Puis donc que *vivre, c'est être, pour les vivants*, ainsi qu'il est dit au deuxième livre *de* l'*Ame* (ch. iv, n. 4; de S. Th., leç. 7), il semble bien que la vie s'identifie à l'essence; et, par conséquent, l'action de l'intelligence sera l'essence même de l'ange qui produit cette action ». — La troisième objection dit que « si les extrêmes ne font qu'un, ce qui est au milieu entre les deux sera une même chose avec eux; les extrêmes, en effet, sont bien plus distants l'un de l'autre que ne l'est le milieu » et, par suite, s'ils sont rapprochés au point de s'identifier, à plus forte raison le milieu le sera. « Or, dans l'ange, l'intelligence et la chose perçue par elle s'identifient, au moins quand l'ange perçoit son essence. Il s'ensuit que l'acte d'entendre, dont le propre est d'être au milieu entre l'intelligence et la chose perçue par elle, devra » aussi et à plus forte raison « s'identifier avec la substance de l'ange qui produit cet acte ». Donc, la substance de l'ange est son entendre.

L'argument *sed contra* s'appuie sur la distinction qui existe entre ce qu'on appelle, en philosophie, l'acte premier d'une

chose et son acte second : l'acte premier, c'est l'être de cette chose; l'action est son acte second. Or, il est bien évident que « l'action d'une chose diffère plus de sa substance que n'en diffère son être » : l'être, en effet, étant l'acte premier, est plus près de la substance que l'action, acte second. « Puis donc qu'en aucun être créé l'acte d'être ne s'identifie avec la substance, cette identification étant absolument le propre de Dieu seul, ainsi qu'on le voit par tout ce qui a été dit jusqu'ici (q. 3, art. 4; q. 7, art. 1, *ad 3um*: art. 2; q. 44, art. 1), il s'ensuit que ni pour l'ange, ni pour aucune créature, l'action » ou l'acte second « ne saurait s'identifier avec la substance » de ces divers êtres.

Au corps de l'article, saint Thomas, confirmant l'argument *sed contra*, répond qu'« il est impossible que l'action de l'ange ou d'aucune autre créature soit leur substance. L'action, en effet », prouve saint Thomas, « est, proprement, l'actualité » ou l'actuation « de la vertu », de la faculté opérative, « comme l'être est l'actualité » ou l'actuation « de la substance ou de l'essence. Or, il est impossible que quelque chose qui n'est pas acte pur, mais en qui se trouve un mélange de puissance, soit son actualité » ou son actuation; « car l'actualité répugne à la potentialité ». Une chose qui serait son actualité n'aurait en elle-même rien de potentiel; elle ne serait qu'actualité ou qu'actuation. S'il y a en elle la moindre potentialité, elle ne sera plus son actuation; cette actuation sera reçue en elle; elle *ne la sera pas*, elle l'*aura*. « Or », il en est ainsi de toute créature, et « il n'y a que Dieu seul à être acte pur ». Ce qui est acte pur, en effet, doit être nécessairement *infini;* car si une chose est finie, elle n'a déjà plus la plénitude de l'acte; elle *n'est pas* l'acte, elle *a* l'acte; elle n'est pas l'être, elle a tel ou tel être. Puis donc que toute créature est finie, étant tel ou tel être, mais non l'être même, il s'ensuit que nulle créature n'est acte pur. Et « de là vient que c'est le propre absolu de Dieu, que sa substance soit son être et son agir ». En toute créature, l'essence se distingue réellement de l'être et la faculté de l'agir; parce qu'en toute créature, l'essence est à l'être et la faculté à l'agir, ce que la puissance est à l'acte. S'il en était autrement, la créature ne

serait plus créature; elle serait acte pur; elle serait l'Infini, c'est-à-dire Dieu.

Cette première raison donnée par saint Thomas se tire du caractère inhérent à toute *substance* créée. Une seconde raison qu'apporte le saint Docteur, appuie du côté de l'acte même d'*entendre*. « Si l'entendre de l'ange était sa substance, il faudrait que l'entendre angélique fût subsistant » : il n'adhérerait pas à un sujet comme la forme accidentelle qui parfait une substance ; il se tiendrait tout seul, en lui-même et par lui-même. Il n'aurait donc rien qui le limite et qui l'individue en le concrétant. Il s'ensuit qu'il serait unique et infini. « Un entendre subsistant », en effet, « ne peut être qu'unique, comme toute forme abstraite qu'on suppose subsistante ». La forme ne peut être multiple qu'en raison des sujets divers ou des diverses portions de matière qui l'individuent et la concrètent. « Et de là il suit encore que la substance de l'ange ne se distinguerait pas de la substance de Dieu, puisqu'en Dieu sa substance est l'entendre même subsistant, ni la substance d'un ange ne se distinguerait de la substance d'un autre ange » : toutes ces substances se confondraient en l'unique et identique entendre subsistant qui s'identifierait à chacune d'elles.

Saint Thomas ajoute une dernière raison qui se tire de la diversité et de la gradation qu'on ne peut pas ne pas admettre parmi les *anges*. Ce qui fait la diversité et la gradation des anges entre eux, c'est qu'il y a, parmi eux, des degrés divers dans la perfection de l'acte d'entendre. Or, « si l'ange lui-même était son entendre, il n'y aurait plus de degrés à établir dans l'acte d'entendre, selon que dans l'un cet acte est plus parfait, et que dans l'autre il l'est moins; car cette diversité provient de ce qu'il y a diversité dans la *participation* à l'acte d'entendre »; et ce qui est l'acte d'entendre ne *participe* pas cet acte d'entendre ; étant cet acte d'entendre, il l'a dans toute sa plénitude. L'entendre subsistant ne saurait être *partiel;* il est *total*, si l'on peut ainsi dire.

De ces multiples raisons, il résulte manifestement que l'ange, ni aucune créature d'ailleurs, ne peut être son action. L'ange n'est pas son entendre. Son entendre est un acte qui émane de lui mais qui n'est pas lui.

L'*ad primum*, nous l'avons déja annoncé, offre une importance exceptionnelle. L'objection était que, chez nous, l'intellect agent, qui s'oppose à l'intellect possible, et dont nous aurons, plus tard, dans le traité de l'âme, à préciser le rôle en même temps que la nature, est essentiellement en acte ; car il est essentiellement une lumière, projetant continuellement sa clarté sur les images venues des sens et les rendant intelligibles. D'où l'objection concluait que l'essence de cet intellect est son action ; et qu'à plus forte raison, il doit en être ainsi de l'intellect propre à l'ange, bien supérieur à notre intellect. — Saint Thomas répond que « s'il est dit que l'intellect agent est son action, ce n'est pas là une attribution essentielle ; c'est une attribution par concomitance ». En émettant cette proposition, Aristote n'a pas voulu dire que l'intellect agent eût pour essence d'être son action ; il a voulu dire que cet intellect n'était jamais sans son action, comme la lumière n'est jamais sans éclairer, autant qu'il est en elle. « Et, en effet, dès que la substance de » cette faculté que nous appelons « l'intellect agent existe, aussitôt, elle a, autant que cela dépend d'elle, son action qui l'accompagne » : l'intellect agent est, en effet, comme une lumière intellectuelle qui éclaire toujours, dès que l'âme humaine existe, et rendrait tout de suite intelligibles les images venues des sens, si elles étaient à sa portée et aptes à recevoir cette lumière. « Chose qui n'est pas vraie de l'intellect possible » ou entendement réceptif, « qui n'a ses actions » propres, telles que percevoir, juger et raisonner, « que lorsqu'il a été constitué en acte » précisément par l'objet venu des sens et rendu intelligible par l'intellect agent. — Retenons bien la distinction donnée ici, par saint Thomas, entre l'attribution essentielle et l'attribution par concomitance, appliquée à l'intellect agent. Elle vaudra pour cette autre faculté si mystérieuse qui est en nous et que nous appelons la volonté, dont il semble que l'essence soit d'être une *inclination*. Il ne faudrait pas confondre l'inclination au sens de tendance ou de faculté et d'aptitude à vouloir, avec l'inclination au sens de volition actuelle ; et à supposer que la volonté eût toujours, autant qu'il serait en elle, un certain acte de vouloir, comme, par exemple, la volition du bien en général, il ne s'ensuivrait encore pas qu'on doive

confondre cet acte avec la faculté d'où il émane. Ce ne serait jamais, comme saint Thomas vient de nous le dire pour l'intellect agent, qu'une attribution de concomitance, nullement une attribution essentielle. — La même distinction s'applique à tout être créé, si proche qu'il soit ou qu'il paraisse de son action. Il n'y a que Dieu dont on puisse dire, par mode d'attribution essentielle, qu'Il est son action.

L'*ad secundum* fait observer que « la chose exprimée par le mot abstrait *vie* n'est pas à la chose exprimée par le mot concret *vivre*, ce que l'essence est à l'être », d'où il suivrait, comme le voulait l'objection, que *vivre* étant, pour les vivants, *être*, la vie serait l'essence des vivants ; non ; « c'est le rapport de *course* à *courir* ; et de ces deux mots, l'un signifie, d'une manière abstraite, le même acte que l'autre signifie d'une manière concrète. Il ne s'ensuit donc pas, quand bien même *vivre* soit *être*, que la vie » pour les êtres qui vivent, « soit l'essence » de ces sortes d'êtres. Parler de vie ou de vivre, dans ce sens, c'est parler des actes vitaux qui procèdent de la substance des êtres vivants. — « Il est vrai, ajoute saint Thomas, qu'on peut quelquefois prendre le mot *vie* pour » la substance même ou « l'essence » des êtres qui vivent ; « et c'est dans ce sens que saint Augustin dit, au livre *de la Trinité* (liv. X, ch. XI) que *la mémoire et l'intelligence et la volonté sont une même essence, une même vie*. Mais, observe encore saint Thomas, ce n'est pas en ce sens qu'Aristote prenait ce mot dans le texte » cité par l'objection, « où il dit que *l'action de l'intelligence est vie* » : le mot *vie* est pris, dans ce texte, au sens d'opération vitale.

L'*ad tertium* fait une distinction très importante, au sujet du point précis qu'opposait l'objection, entre l'action transitive et l'action immanente. « L'action qui passe en quelque chose d'extrinsèque occupe réellement le milieu entre le sujet qui agit et l'objet qui reçoit cette action ; mais l'action qui demeure » et se termine « dans le sujet qui agit n'est pas quelque chose de réellement mitoyen entre le sujet et l'objet ; elle n'est cela que dans notre mode de concevoir et d'exprimer cette action. En réalité, *elle suit* à l'union de l'objet et du sujet » ; elle n'est pas entre les deux ; elle les suppose tous deux unis, ne faisant et ne formant

qu'un seul principe par rapport à elle, et elle vient après. C'est, en effet, parce que la chose entendue ne fait qu'un avec le sujet qui entend, qu'on a l'acte d'entendre, lequel acte d'entendre est comme l'effet des deux » unis ensemble, « et diffère de l'un comme de l'autre ».

L'acte d'entendre, ou l'intellection, dans l'ange, n'est pas la même chose que sa substance ou son essence. Les deux se distinguent comme l'acte se distingue de la puissance Il y a, nécessairement, dans l'ange, un principe potentiel, réellement distinct de son acte d'intellection, et qui doit correspondre à cet acte comme un principe potentiel proportionné. — Mais, ce principe, quel est-il? Nous venons d'établir sa nécessité, à titre de réalité distincte de l'acte d'intellection; nous devons maintenant nous enquérir de sa nature. Quelle est bien la nature de ce principe potentiel proportionné à l'acte d'intellection pour l'ange? A l'effet de le déterminer, il importe d'abord de préciser la nature même de l'acte dont il s'agit. L'acte d'entendre, ou l'intellection, dans l'ange est-il la même chose que son acte d'être, que l'être qui actue son essence?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'entendre de l'ange est son être ?

Nous n'avons ici que deux objections. Elles veulent prouver que « l'entendre de l'ange est son être ». — La première arguë de la parole d'Aristote que nous avons déjà trouvée à l'article précédent. « *Vivre, pour les êtres qui vivent, c'est être*, ainsi qu'il est dit au deuxième livre *de l'Ame* (ch. VI, n° 4; de S. Th., leç. 7). Or, entendre, en un certain sens, est vivre, ainsi qu'il est dit au même livre (ch. II, n° 2; de S. Th., leç. 3). Donc l'entendre de l'ange est son être ». — La seconde objection rappelle que « l'effet est à l'effet ce que la cause est à la cause » :

tout effet étant proportionné à sa cause, il est évident qu'il y aura, entre les effets de diverses causes, le même rapport de proportion qui existe entre ces causes elles-mêmes. « Or, la forme par laquelle l'ange est, est la même que la forme par laquelle il entend, au moins quand il s'entend lui-même. Il s'ensuit que son entendre sera la même chose que son être. »

L'argument *sed contra* fait observer que « l'entendre de l'ange est son mouvement, ainsi qu'on le voit par saint Denys, au quatrième chapitre des *Noms Divins* (de S. Thomas, leç. 7). Or, l'être n'est pas un mouvement » : le mouvement se rattache au dynamisme, tandis que l'être est quelque chose de statique. « Donc, l'être de l'ange n'est pas son entendre ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'action de l'ange n'est pas son être, pas plus d'ailleurs que l'action d'aucune créature ». Pour le prouver, le saint Docteur rappelle qu'« il y a un double genre d'actions, ainsi qu'il est dit au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Thomas, leç. 8; Did., liv. VIII, ch. VIII, n. 9) : une, qui passe en quelque chose d'extérieur et y fait subir une » certaine modification ou « passion, comme l'action de brûler ou de couper; l'autre, qui ne passe pas en quelque chose d'extérieur, mais demeure en l'être qui agit, comme l'action de sentir, d'entendre, de vouloir : par ces sortes d'actions, en effet, il n'y a pas quelque chose d'extérieur à être changé » ou modifié; « tout se passe au dedans du sujet qui agit. Si donc il s'agit du premier genre d'action, il est manifeste qu'une telle action ne peut pas être identique à l'être du sujet qui agit : l'être de l'agent, en effet, dit quelque chose qui est intrinsèque à cet agent; tandis que l'action dont il s'agit est un efflux passé de l'agent dans le patient. Quant à la seconde action », l'action qui demeure et se termine dans le sujet, « il lui est essentiel d'avoir pour note l'infini : ou l'infini pur et simple; ou l'infini en un certain sens. L'infini pur et simple, comme, par exemple, l'acte d'entendre, dont l'objet est le vrai, et l'acte de vouloir, dont l'objet est le bien : vrai et bien, qui s'identifient, en réalité, avec l'être [Cf. q. 5, art. 1; q. 16, art. 3]; d'où il suit que l'entendre et le vouloir, autant qu'il est en eux, portent sur toutes choses; et tous deux sont spécifiés par leur

objet ». Ayant donc l'infini pour objet, ils sont eux-mêmes, où qu'ils se trouvent, même dans la créature, infinis, sinon en intensité, du moins en extension. « Sera infini en un certain sens, l'acte de sentir, qui porte sur tout objet sensible, comme la vue porte sur tous les objets visibles ». Nous n'avons pas, ici, l'infini pur et simple, dans l'ordre de l'extension, puisqu'il y a des objets de connaissance qui ne sont pas d'ordre sensible; mais nous avons, cependant, un certain infini, parce qu'il n'est aucun objet d'ordre sensible, ou de tel ordre sensible, qui ne puisse être saisi par le sens ou par tel sens. Lors donc qu'il s'agit de l'action immanente, nous trouvons toujours, pour cette action, la note ou le caractère d'infini : infini pur et simple, comme dans l'acte d'entendre et de vouloir; infini en un certain sens, comme dans l'acte de sentir. « Or, l'être de toute créature », sans en excepter l'être de l'ange, « se trouve déterminé à un seul genre et à une seule espèce » : il est limité au genre et à l'espèce qui constituent la nature de la créature en laquelle il est reçu et qu'il actue; il ne peut, en aucune manière, s'étendre au delà. « Seul, l'être de Dieu », précisément parce qu'il n'est pas reçu en une nature, mais qu'il est l'être subsistant [Cf. q. 3, art. 4], est purement et simplement infini [Cf. q. 7, art. 1 et suv.], comprenant en lui toutes choses [Cf. q. 4, art. 2], ainsi que le dit saint Denys, au chapitre v des *Noms Divins* » (de S. Thomas, leç. 1), et n'est pas limité à un genre ou à une espèce, mais est en dehors et au dessus de toutes les espèces et de tous les genres. « Il s'ensuit qu'il n'y a que l'être divin à être son entendre et son vouloir ». — On aura remarqué l'ampleur de la démonstration que vient de nous donner saint Thomas, et comment, tout en établissant le point spécial relatif à l'entendre angélique, il a projeté, sur les rapports de toute action créée avec l'être de la créature, et même sur l'action divine, une nouvelle gerbe de lumière vraiment éblouissante.

L'*ad primum* explique que « le mot *vivre* » dont il était question à propos du texte d'Aristote, « se prend quelquefois pour désigner l'*être* du vivant, et d'autres fois pour désigner l'opération de la vie, en ce sens que cette opération prouve l'être du vivant. C'est de cette seconde manière qu'Aristote a dit que l'entendre

était un certain vivre. Dans le passage précité, en effet, il distingue divers degrés parmi les vivants, selon les diverses opérations de la vie ». C'était donc à tort que l'objection voulait joindre ensemble les deux textes d'Aristote. Dans un cas, le mot *vivre* est pris pour désigner l'être du vivant; et dans l'autre, il désigne une certaine opération vitale.

L'*ad secundum* prouve, au sujet de l'ange, que même quand il pense son essence, si c'est la même essence ou la même forme qui est ce par quoi il est et ce par quoi il pense, comme le disait l'objection, cependant ce n'est pas la même essence considérée sous le même rapport. C'est qu'en effet, dit saint Thomas, « l'essence de l'ange est la raison de tout son être » : l'être de l'ange est proportionné à son essence; il est mesuré, limité par elle, et ne saurait en rien s'étendre au delà. Il n'en va pas de même de son entendre ou de son *penser* : « l'essence de l'ange n'est pas la raison de tout son entendre; car l'ange ne peut pas tout entendre par son essence » : par son essence, l'ange ne peut que s'entendre lui-même; pour entendre les autres êtres, il lui faut une espèce intelligible distincte, qui soit l'image propre et adéquate de chacun de ces êtres. « Il s'ensuit que l'essence de l'ange se compare à l'être de l'ange, sous sa raison propre, en tant qu'elle est *telle* essence » ou *telle* raison d'être; « tandis qu'elle se compare à son entendre sous la raison d'objet plus universel, sous la raison de vrai ou d'être » : c'est parce qu'elle participe la raison de vrai ou d'être, objet propre de l'intelligence, qu'elle est apte à être saisie par l'intelligence angélique et qu'elle termine son entendre. Elle se référait, au contraire, à l'être angélique, sous sa raison propre de mesure ou de limite et de détermination d'être, enserrant cet être et n'ayant rapport à rien autre en dehors de lui. Elle formait, là, un tout à part, indépendant en quelque sorte : son être ne se référait qu'à elle. Dans l'acte d'entendre, elle n'a plus que raison de partie, rentrant dans un tout plus vaste, qui la comprend elle et une infinité d'autres objets : l'acte d'entendre angélique ne se réfère pas qu'à l'essence angélique; il ne se réfère même pas à cette essence sous sa raison d'essence angélique, il s'y réfère sous sa raison d'être et de vrai, en tant qu'elle est et qu'elle est vraie, chose qui

ne lui appartient pas en propre mais qu'elle a de commun avec tous les autres êtres qui sont et qui sont vrais. « Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que si la forme est identique, ce n'est pourtant pas au même titre qu'elle est principe d'être et principe d'intellection » : elle est principe d'être, sous sa raison propre d'essence; elle est principe d'intellection, sous sa raison d'être et de vrai, c'est-à-dire sous sa raison d'objet intelligible. « Et donc, il ne s'ensuit pas », comme le voulait l'objection, « que dans l'ange être et entendre soient une même chose ».

Il y a, dans l'ange, par rapport à l'acte de connaître, un principe potentiel qui est distinct de cet acte. Et cet acte de connaître n'est pas la même chose, en l'ange, comme, du reste, en toute créature, que l'acte d'être. Faut-il lui supposer une puissance proportionnée, qui serait distincte de la substance ou de l'essence angélique? Telle est la dernière question que nous devons examiner, pour préciser la vraie nature de la faculté de connaître, dans l'ange, considérée en elle-même et d'une façon absolue.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la puissance intellective de l'ange est son essence?

Trois objections veulent prouver que « la vertu ou la puissance intellective, dans l'ange, n'est pas autre chose que son essence ». — La première observe que « l'*esprit* ou l'*intelligence* désignent la puissance intellective. Or, saint Denys, en plusieurs endroits de ses livres (*la Hiérarchie céleste*, ch. II, VI, XII; *les Noms Divins*, ch. I, IV, VII), appelle les anges eux-mêmes des *intelligences* et des *esprits*. Il s'ensuit que l'ange est sa puissance intellective ». — La seconde objection remarque que « si la puissance intellective, dans l'ange, est autre chose que son essence, il faut qu'elle soit un accident; nous appelons, en effet,

accident, pour un être, cela même qui est en dehors de l'essence de cet être. Or, *la forme simple ne peut pas être sujet*, ainsi que s'exprime Boèce, dans son livre *de la Trinité* » (liv. I, ch. II). Elle ne peut donc pas avoir des accidents subjectés en elle; et, par suite, si, dans l'ange, se trouve une puissance intellective distincte de l'essence et subjectée en elle à titre d'accident, « l'ange ne sera plus une forme simple; ce qui est contraire à ce que nous avons précédemment établi » (q. 50, art. 2). — La troisième objection s'appuie sur une parole de « saint Augustin » qui « dit, au douzième livre de ses *Confessions* (ch. VII), que Dieu a fait la nature angélique *proche de Lui*, et la matière première *proche du néant*; d'où il semble résulter que l'ange est plus simple que la matière première, étant plus près de Dieu. Or, la matière première est sa puissance »; elle est, en effet, essentiellement *puissance* par rapport à la forme. « Donc, à plus forte raison, l'ange sera sa puissance intellective ».

L'argument *sed contra* cite une parole de « saint Denys disant, au chapitre XI de la *Hiérarchie des anges*, que *les anges se divisent en substance, vertu et opération* ». D'où l'argument conclut que « autre est, en eux, la substance, autre la vertu, autre l'opération ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ni dans l'ange, ni dans aucune créature, la vertu ou la puissance opérative n'est la même chose que leur essence. Voici, ajoute saint Thomas, comment on le prouve. Toute puissance dit rapport à l'acte. Il faudra donc que suivant la diversité des actes on ait diversité de puissances ». Les deux termes étant corrélatifs, si l'un change, l'autre doit aussi, nécessairement, changer; « et voilà pourquoi on dit qu'à tout acte propre correspond une puissance propre. Or, en tout être créé, l'essence est autre que l'être et se compare à lui comme la puissance à l'acte, ainsi que nous l'avons montré plus haut (art. I de la question présente; et q. 44, art. I). D'autre part, l'acte auquel correspond la puissance opérative » n'est plus l'être, mais « l'opération »; laquelle opération, en tout être créé, diffère de l'être, ainsi que nous l'avons montré à l'article précédent, comme l'acte second diffère de l'acte premier. « Puis donc que, dans l'ange, entendre et être ne sont pas

la même chose, et qu'il n'est d'ailleurs aucune opération, ni en lui, ni en quelque autre créature, qui soit la même chose que leur être, il s'ensuit que l'essence de l'ange n'est pas sa puissance opérative et que non plus l'essence d'aucune créature n'est la même chose que sa faculté d'agir ». — La démonstration de saint Thomas, dans cet article, tient en deux mots : Il faut qu'il y ait diversité de puissance partout où se trouve diversité d'acte. Or, *être* et *agir*, dans la créature, sont deux modes d'*actes*, au sens métaphysique de ce mot, réellement distincts. Par conséquent, à chacun de ces actes correspondra une puissance proportionnée différente. Et puisque l'acte d'être a, pour puissance proportionnée, l'essence, cette essence ne pourra pas avoir, par rapport à l'acte d'agir, la raison de puissance proportionnée. Il faudra à cet acte une autre puissance, se surajoutant à l'essence comme l'agir se surajoute à l'être. — La démonstration est absolue et ne souffre pas de réplique.

L'*ad primum* explique que « l'ange est appelé *intelligence* et *esprit*, parce qu'il n'y a en lui que la connaissance intellectuelle » ; et il est appelé ainsi par opposition à notre âme, qui n'a pas qu'une seule faculté de connaître, mais qui en a plusieurs. « La connaissance de l'âme », en effet, « est, en partie, intellectuelle, et, en partie, sensible ».

L'*ad secundum* répond, au sujet du texte de Boèce cité dans l'objection, que « la forme simple qui est acte pur ne peut en aucune manière être sujet d'accidents ; parce que le sujet se réfère à l'accident comme la puissance à l'acte. Ceci est le propre de Dieu seul. Et c'est en ce sens que parlait Boèce. — Mais il est une forme simple qui », sans être unie à une matière quelconque pour constituer avec elle une essence composée, « est » cependant « distincte de son être et se réfère à lui comme la puissance à l'acte. Cette forme simple peut être sujet d'accidents, notamment des accidents qui suivent à l'espèce, parce que ces sortes d'accidents se rattachent à la forme. Quant aux accidents qui sont le propre de l'individu » en tant que tel et en tant qu'il se distingue de l'espèce, comme on le voit dans les êtres matériels, « ces sortes d'accidents, qui ne se retrouvent pas dans l'espèce entière, proviennent de la matière, principe d'individua-

tion », et sont subjectés en elle, ou dans le composé en raison d'elle; on ne les trouve pas dans les formes pures. Il ne s'ensuit pas que ces dernières ne puissent avoir aucun accident subjecté en elles. Elles peuvent avoir les accidents propres à la forme. Puis donc que « l'ange est une forme simple en ce second sens » et non pas au sens d'acte pur, il s'ensuit que des accidents peuvent être subjectés en lui.

L'*ad tertium* fait observer que « la puissance de la matière se dit par rapport à l'être substantiel; et non pas la puissance opérative, qui se dit par rapport à l'être accidentel. Il n'y a donc aucune parité ». L'ange demeure parfaitement simple dans son être substantiel et d'une simplicité infiniment supérieure à celle de la matière première qui n'est qu'un principe d'être; mais cela n'empêche pas que son être substantiel ne puisse et ne doive être complété ou perfectionné, dans l'ordre accidentel, par des formes surajoutées. Il n'y a que Dieu qui ne le puisse pas, précisément parce qu'Il est l'acte pur.

Nous savons que, dans l'ange, se trouve un principe potentiel distinct de l'acte d'entendre. Et comme l'acte d'entendre est distinct de l'acte d'être, il s'ensuit que, l'acte d'être ayant, pour puissance correspondante, l'essence, nous devons assigner à l'acte d'entendre un principe potentiel distinct de l'essence. C'est ce principe que nous appelons la faculté intellective. — Reste à nous demander si, dans l'ange comme dans l'homme, ce principe est multiple. Nous verrons plus tard, dans le traité de l'âme humaine, et saint Thomas le présuppose ici, car son disciple est sensé l'avoir vu en philosophie, — que l'homme, pour accomplir son opération intellectuelle, a besoin d'un double principe, d'une double faculté, qu'on appelle, en philosophie, l'intellect agent et l'intellect possible. Devons-nous dire que cette même double faculté se trouve aussi dans l'ange?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si dans l'ange se trouve l'intellect agent et possible?

Deux objections veulent prouver que « dans l'ange se trouve l'intellect agent et possible ». — La première arguë d'une parole d' « Aristote » qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. v, n. 1; de S. Thomas, leç. 10), qu'*il en est de l'âme comme de toute nature où nous trouvons un quelque chose qui est principe universel d'action et un quelque chose qui est principe universel de passivité.* Puis donc que l'ange est une certaine nature, nous devrons également trouver en lui une intelligence qui sera » principe d'action et principe de passion; et c'est cela même que nous appelons « intellect agent et intellect possible ». — La seconde objection se tire de la nature même de l'intellect agent et de l'intellect possible. « Le propre de l'intellect possible est de recevoir; le propre de l'intellect agent, d'illuminer, comme on le voit au troisième livre *de l'Ame* (ch. iv, n. 3; ch. v, n. 1; de S. Thomas, leç. 7, 10). Or l'ange reçoit l'illumination que lui communique l'ange supérieur, et lui-même illumine l'ange qui lui est inférieur. Il s'ensuit qu'il y a en lui l'intellect possible ».

L'argument *sed contra* en appelle à la raison même qui a fait placer en nous un intellect agent et un intellect possible. « En nous, l'intellect agent et l'intellect possible se disent en raison des » images ou des « fantômes » que les sens transmettent à l'imagination pour y devenir le principe des idées immatérielles : « ces images, en effet, sont à l'intellect possible ce que les couleurs sont à la vue; et l'intellect agent est à elles ce que la lumière est aux couleurs, ainsi qu'on le voit au troisième livre *de l'Ame* (ch. v, n. 1; ch. vii, n. 3; de saint Thomas, leç. 10, 12). Puis donc qu'il n'y a pas, dans l'ange, de ces sortes d'images, il n'y aura pas davantage, en lui, d'intellect agent et d'intellect possible ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise encore cette raison,

pour laquelle seule nous parlons d'intellect agent et d'intellect possible, quand il s'agit de nous. « S'il a été nécessaire de parler d'intellect possible, en nous, c'est parce que nous ne sommes pas toujours en acte, relativement à l'opération intellectuelle ; nous ne sommes parfois qu'en puissance ». Non seulement l'acte d'entendre, portant sur tel objet déterminé, n'est pas d'une façon continuelle dans notre intelligence, ce qui, d'ailleurs, peut arriver même pour l'intelligence angélique, mais même au point de vue des conditions requises pour que cet acte se produise, elles peuvent ne pas se trouver toujours présentes au dedans de nous : c'est ainsi qu'à la différence de l'intelligence angélique, notre entendement ne porte pas en lui, de par sa nature et d'une façon innée, tout ce qui doit être l'objet connaturel de ses connaissances ; il n'a même, en lui, au début, aucun de ces objets : il n'est d'abord, et successivement, par rapport à eux, qu'en puissance. Pour garder la comparaison d'Aristote, légèrement modifiée, il est semblable à un tableau noir où rien, au début, ne se trouve écrit, et où les choses ne s'écrivent que peu à peu et successivement. « C'est à cause de cela qu'il a fallu mettre en nous une certaine vertu qui soit d'abord en puissance, par rapport aux objets intelligibles, avant que se produise l'acte d'entendre, et qui passe ensuite à l'état actuel, par rapport à ces mêmes objets, quand elle en acquiert la science ou plus encore quand elle les considère d'une façon actuelle. Cette vertu est précisément ce que nous appelons l'intellect possible ».

« Quant à l'intellect agent, il a été nécessaire de l'affirmer en nous, parce que les natures des choses matérielles, qui sont l'objet » direct et immédiat « de nos intelligences, n'existent pas en dehors de l'âme, à l'état immatériel : elles ne sont pas intelligibles d'une façon actuelle ; elles ne le sont qu'en puissance. Aussi bien a-t-il fallu qu'il y eût en nous une vertu capable de rendre ces natures actuellement intelligibles. Et c'est cette vertu que nous appelons l'intellect agent ». Nous n'avons pas, pour le moment, à nous étendre plus longuement sur sa nature, ni sur la nature de l'intellect possible. Nous aurons à y revenir, plus tard, expressément, dans le traité de l'âme humaine. La seule chose qu'il importait de rappeler ici, c'est que toute la rai-

son de la distinction entre ces deux facultés en nous se tire des conditions même de notre nature.

« Or, ces conditions et la nécessité qui en découle ne se retrouvent plus dans l'ange. L'ange, en effet, n'est jamais en puissance, par rapport aux objets qu'il connaît naturellement »; c'est-à-dire qu'il porte toujours en lui et depuis le premier instant de son être, tous ces objets présents à son intelligence, pouvant les considérer à son gré. « De même, l'objet de son intelligence n'est pas », comme pour nous, « un intelligible potentiel; c'est un objet actuellement intelligible, car l'intelligence angélique a pour objet premier et principal les natures immatérielles, ainsi que nous le dirons bientôt » (q. 56; Cf. dans le *Traité de Dieu*, q. 12, art. 4).

« Il s'ensuit que dans l'ange il ne peut pas y avoir d'intellect agent et d'intellect possible, si ce n'est d'une façon équivoque », en prenant ces mots dans un sens qui n'est plus le même que celui où nous les prenons quand il s'agit de nous.

L'*ad primum* dit, au sujet du texte cité par l'objection, qu' « Aristote requiert ces deux choses », un principe d'action et un principe passif, « pour toutes les natures où se rencontrent le changement et le devenir, ainsi que ses propres paroles en font foi. Puis donc que dans l'ange il n'y a pas génération » ou acquisition « de science, mais que sa science lui est naturelle, il s'ensuit qu'il n'y a pas à parler, en ce qui est de lui, d'intellect agent et d'intellect possible ».

L'*ad secundum* fait observer que « si le rôle de l'intellect agent est d'illuminer, ce n'est pas un sujet intelligent qu'il illumine; ce sont les objets qui étaient intelligibles en puissance, et qu'il illumine en ce que, par l'abstraction, il les rend actuellement intelligibles. Pour ce qui est de l'intellect possible, nous le disons tel, parce qu'il est préalablement en puissance par rapport à son objet connaturel et qu'ensuite il devient un acte. — Lors donc qu'un ange illumine un autre ange, ceci ne touche pas à la raison d'intellect agent. Et pareillement, qu'il soit ultérieurement illuminé au sujet des mystères surnaturels qu'il ne connaissait pas d'abord en acte, on n'en saurait conclure à la raison d'intellect possible chez lui. — Que si quelqu'un veut

parler d'intellect agent ou d'intellect possible, dans l'ange, en raison de ce double fait, il ne parlera que dans un sens équivoque; et au surplus, ajoute saint Thomas, il n'y a pas à disputer sur les mots », pourvu que le sens en soit défini et qu'on ne les prenne pas d'une façon erronée.

Le principe potentiel qui, dans l'ange, se réfère à l'acte de connaître, n'est pas, comme chez nous, un principe qui se présente à l'état de double faculté : l'une, qui aurait raison de principe actif, destinée à rendre immatériel et actuellement intelligible un objet qui ne le serait auparavant qu'en puissance; l'autre, avec le caractère de principe passif ou potentiel, en ce sens qu'il n'aurait pas, inhérent à sa nature, son objet connaturel de connaître, mais le recevrait successivement et peu à peu. La faculté intellective de l'ange porte avec elle, depuis toujours, l'objet connaturel de ses connaissances ; elle est unique, a toujours son objet en acte et peut en user, par l'acte de connaître, au gré de l'ange et selon qu'il lui plaît. — Une dernière question nous reste à examiner, au sujet de la faculté de connaître de l'ange. Cette faculté est, sans doute, unique dans l'ordre de faculté intellectuelle. Mais, outre la faculté intellectuelle, n'y aurait-il pas, dans l'ange, cette autre faculté de connaître qui est en nous et que nous appelons le sens?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si dans les anges ne se trouve que la seule connaissance intellective ?

Trois objections veulent prouver que « dans les anges ne se trouve pas que la seule connaissance intellective ». — La première s'appuie sur une parole de « saint Augustin, au huitième livre *de la Cité de Dieu* » (ch. VI), où il est « dit que dans les anges se trouve *la vie intellectuelle et sensitive*. D'où il suit que dans les anges se trouvent les facultés sensibles » et non pas seulement la faculté intellectuelle. — La seconde objection en

appelle à un texte de « saint Isidore » (dans son livre *des Pensées*, intitulé aussi *du Souverain bien*, ch. x ou xii), qui « dit que les anges ont connu une foule de choses par l'expérience. Or, l'expérience est le fruit de multiples actes de mémoire, ainsi qu'il est dit au premier livre des *Métaphysiques* (ch. i, n. 4; de s. Th., leç. i). Donc il y a, dans les anges, la faculté de la mémoire », qui est une faculté sensible. — La troisième objection cite un mot de « saint Denys », qui « dit, au quatrième chapitre des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 19), que dans les démons se trouve *une imagination dépravée*. Donc, l'imagination est dans le démon ; et, au même titre, elle sera dans les » bons « anges, puisqu'ils sont tous de même nature ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter la parole de « saint Grégoire » disant, « dans l'Homélie sur l'Ascension (hom. 29 *sur l'Évangile*), que *l'homme a, commune avec les animaux, la sensation; et, avec les anges, l'intelligence* ». Cela donc qui distingue l'ange de l'homme et de l'animal, c'est que l'animal n'a que la sensation, l'homme a la sensation et l'intelligence, et l'ange n'a que l'intelligence. On ne pouvait mieux choisir l'argument d'autorité.

Au corps de l'article, saint Thomas jette un regard sur ce qui se passe en nous. « Dans notre âme se trouvent certaines forces », certaines énergies ou facultés, « qui exercent leurs opérations à l'aide d'organes corporels. Ces forces sont l'acte » ou la perfection *informante* « de certaines parties du corps : ainsi, par exemple, la vue est dans l'œil et l'ouïe dans l'oreille » ; c'est par l'œil, et seulement par l'œil, que notre âme voit ; par l'oreille, et seulement par l'oreille, qu'elle entend. « Mais il y a aussi, dans notre âme, certaines autres facultés dont les actes ne s'accomplissent pas à l'aide d'organes corporels. Telles sont l'intelligence et la volonté ». Saint Thomas ne fait que rappeler ici ces points de doctrine. Il les suppose connus par l'étude de la philosophie; et nous les scruterons nous-mêmes plus tard, au point de vue théologique, dans le traité de l'âme humaine. De ces points de doctrine relatifs aux facultés de notre âme, saint Thomas va inférer sa conclusion en ce qui est du présent article. « Les anges, nous dit-il, n'ont pas de corps qui leur soit natu-

rellement uni, ainsi que nous l'avons montré plus haut » (q. 51, art. 1). Puis donc que des deux groupes de facultés qui sont en nous, il en est un qui ne peut exister que dans le corps, il s'ensuit que dans les anges, qui n'ont pas de corps, ces facultés ne pourront absolument pas se trouver. Et, « par conséquent, de toutes les facultés qui sont dans l'âme, seules pourront convenir aux anges l'intelligence et la volonté. C'est d'ailleurs, observe saint Thomas, ce qu'Averroès lui-même, le commentateur d'Aristote, a formellement reconnu, disant, au douzième livre des *Métaphysiques* (comm. 36), que les substances séparées se divisent en intelligence et volonté ». — Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que « cela même est en harmonie avec l'ordre de l'univers, que la créature suprême intellectuelle soit selon toute elle-même d'ordre intellectuel, et non pas seulement en raison d'une de ses parties, comme l'est notre âme. Aussi bien est-ce pour cela que les anges sont appelés *intelligences* et *esprits*, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 3, *ad 1um*). — Nous avons appuyé sur cet argument, au début du traité des anges, quand il s'est agi de prouver l'existence, dans le monde, de purs esprits, absolument incorporels [Cf. q. 51, art. 1].

Mais alors que répondre aux divers textes qui formaient les objections? — « Aux objections faites à l'encontre de cette doctrine, nous pouvons, dit saint Thomas, répondre d'une double manière. D'abord, que ces textes parlent selon l'opinion de ceux qui prêtaient aux anges et aux démons des corps qui leur étaient naturellement unis. Et saint Augustin, nous dit saint Thomas, use fréquemment de cette opinion dans ses livres, bien qu'il n'entende pas l'affirmer » ou la soutenir. « C'est pour cela qu'il déclare, au livre vingt et unième de *la Cité de Dieu* (ch. x), qu'*il n'y a pas à se préoccuper autrement de cette question* »; il n'avait pas, là-dessus, d'opinion arrêtée. — « Une autre réponse consiste à dire que ces sortes de textes et tous autres textes semblables se doivent entendre par mode d'analogie. — Parce qu'en effet, le sens offre par excellence la certitude quand il perçoit son objet propre, il est passé dans l'usage de la langue humaine d'employer le mot *sentir*, même pour désigner la perception intellectuelle, quand nous voulons marquer son carac-

tère de certitude; et c'est ainsi que nous appelons *sentence* le jugement de l'intelligence. — De même, nous parlerons *d'expérience*, au sujet des anges, en raison des objets qu'ils connaissent, sans vouloir marquer, par là, une similitude du côté des facultés de connaître. L'expérience, en effet, se dit, parmi nous, quand nous saisissons le particulier à l'aide de nos sens » [Kant n'aurait pas désavoué cette définition de l'expérience; elle se rapproche beaucoup de ce qu'il appelle lui-même l'*intuition*]; et nous pouvons l'attribuer aux anges, d'une certaine manière, « car les anges connaissent le singulier, comme nous le verrons plus loin (q. 57, art. 2), bien que ce ne soit pas à l'aide des sens. Au surplus, pour ce qui est de *la mémoire*, nous pourrons l'attribuer aux anges, même au sens propre, selon que saint Augustin la met dans l'esprit (*de la Trinité*, liv. X, ch. XI); on ne le pourrait pas, s'il s'agissait de la mémoire considérée comme faculté de l'âme sensitive » : nous verrons, plus tard, dans le traité de l'âme humaine, la distinction à établir entre ces deux sortes de mémoire. — Quant à l'*imagination perverse*, dont parlait la troisième objection, « elle est attribuée aux démons en ce qu'ils ont une fausse estimation pratique au sujet du vrai bien; et, précisément, parmi nous, la cause de nos déceptions provient de l'imagination qui nous fait adhérer parfois aux fantômes des choses comme à des réalités, ainsi qu'on le voit en ceux qui dorment ou en ceux qui n'ont plus leur raison ». — On aura remarqué ce qu'il y a de finesse et d'à-propos, dans les multiples observations que vient de nous formuler saint Thomas; elles sont d'une application constante dans les choses humaines, notamment dans les cas, si fréquents aujourd'hui, de l'hallucination, de l'hypnotisme, de la folie.

Que dans l'ange se trouve l'acte de connaître au sens le plus élevé de ce mot, c'est-à-dire au sens intellectuel, nul n'en saurait douter, puisque, par nature, nous l'avons dit, l'ange est au sommet du monde de la création. Mais pour être au sommet du monde de la création, l'ange n'en est pas moins une créature; et, à ce titre, son acte de connaître ne peut s'identifier à sa substance. Sa substance dit nécessairement ordre potentiel

à un principe distinct d'elle, qui a pour fonction de l'actuer. Ce principe distinct de l'essence est, aussi, distinct de l'acte de connaître, bien qu'il soit lui-même d'ordre actuel. L'acte, en effet, doit être proportionné à la puissance. Et, parce que la substance de l'ange est d'ordre fini, appartenant à un genre et à une espèce déterminée, il s'ensuit que l'acte proportionné à cette substance doit être nécessairement fini; ce que n'est pas l'acte de connaître, surtout l'acte intellectuel qui a pour objet propre, non pas tel être déterminé, mais l'être pur et simple. Il s'ensuit qu'à cet acte de connaître doit correspondre, dans l'ange, une puissance proportionnée, distincte de l'essence, comme lui-même est distinct de l'être qui actue l'essence. On appellera cette puissance du nom de faculté intellective ; laquelle faculté intellective ne sera pas, dans l'ange, dans des conditions identiques à la faculté intellective chez nous. Notre faculté intellective, en effet, doit nécessairement se dédoubler en un principe actif destiné à nous fournir, d'une façon actuelle, l'objet même de nos connaissances et que, pour ce motif, on appelle l'intellect agent; et en un principe potentiel ou réceptif qui n'a pas, de lui-même, les objets qu'il doit considérer, mais qui les reçoit du monde extérieur, à l'aide de l'intellect agent; c'est l'intellect possible. Dans l'ange, rien de sembable. Son intelligence porte avec elle l'objet de ses connaissances et, dès lors, se présente comme une faculté essentiellement une et toujours apte à agir. De même, et parce que l'ange n'a pas de corps qui lui soit naturellement uni, nous n'avons pas à supposer en lui d'autre faculté de connaître que la faculté intellectuelle. Sa faculté intellective est une; et elle est, aussi, unique, dans l'ordre de faculté cognoscitive. Il y a donc, dans l'ange, une seule faculté de connaître, qui est l'intelligence. — Mais, pour que cette faculté de connaître produise l'acte de connaissance, quelles conditions seront-elles requises? C'est cette question que nous devons maintenant examiner et que saint Thomas appelle la question du *medium* ou du « moyen », du « milieu » de la connaissance angélique. Elle est d'une importance souveraine et projette une lumière très vive sur toutes les questions, aujourd'hui si agitées, de l'idéologie et de la psychologie.

QUESTION LV.

DU *MEDIUM* DE LA CONNAISSANCE ANGÉLIQUE.

Cette question comprend trois articles :

1° Si les anges connaissent toutes choses par leur substance, ou bien par certaines espèces ?

2° A supposer que ce soit par des espèces, si c'est par des espèces connaturelles, ou par des espèces tirées des choses ?

3° Si les anges supérieurs connaissent par des espèces plus universelles que les anges inférieurs ?

De ces trois articles, le premier traite de l'existence ou de la nécessité, le second de l'origine, le troisième de la nature ou de la gradation des espèces intelligibles par lesquelles l'ange connaît. — Et d'abord, de l'existence ou de la nécessité de ces espèces.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les anges connaissent toutes choses par leur substance?

Trois objections veulent prouver que « les anges connaissent toutes choses par leur substance », qu'il n'est besoin, pour eux, en aucun cas, d'espèces intelligibles distinctes de leur nature et surajoutées à cette nature. — La première cite le mot de « saint Denys, au ch. VII des *Noms Divins* » (de S. Thomas, leç. 3), où il est « dit que *les anges savent ce qui se passe sur la terre, en raison de leurs nature propre*. Or, la nature propre de l'ange est son essence. Il s'ensuit que l'ange connaît les choses par son essence ». — La seconde objection en appelle à la doctrine

d'Aristote. « Ce philosophe dit, au douzième livre des *Métaphysiques* (de S. Thomas, leç. 11; Did., liv. XI, ch. IX, n. 5) et au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 12; de S. Thomas, leç. 9), que *dans les êtres qui n'ont pas de matière, l'entendement et la chose entendue ne font qu'un*. Or, la chose entendue ne s'identifie avec l'entendement qu'en raison du principe » ou de l'espèce « qui fait que l'entendement entend. Et, par suite, dans les êtres qui n'ont pas de matière, comme sont les anges, ce par quoi l'intelligence entend n'est rien autre que la substance même de l'être qui entend ». Il n'y a donc pas, dans les anges, d'autre espèce intelligible que leur substance. — La troisième objection est une raison philosophique, corroborée d'un texte de saint Denys : « Tout ce qui est en un autre s'y trouve à la manière de cet autre » ; il faut bien, en effet, pour être reçu chez lui ou en lui, qu'il se plie à ses conditions : un liquide, par exemple, reçu en un vase de forme rectangulaire, prendra lui-même, nécessairement, cette forme. « Or, l'ange a une nature intellectuelle. Il s'ensuit que tout ce qui est en lui s'y trouve selon l'être intelligible. D'autre part, il n'est rien qui ne soit en lui : les choses inférieures, en effet, sont dans les choses supérieures essentiellement », en ce sens que la nature des êtres supérieurs contient tout ce qui est dans les êtres inférieurs, et plus encore ; « quant aux choses supérieures, elles sont dans les inférieures, par mode de participation »; c'est-à-dire que les êtres inférieurs participent la nature et les propriétés des êtres supérieurs ; ce qui a fait dire à saint Denys, dans son quatrième chapitre des *Noms Divins* (de S. Thomas, leç. 5), que Dieu *a rassemblé toutes choses en toutes*. Par conséquent, l'ange connaît tout dans sa substance ».

L'argument *sed contra* est une autre parole de « saint Denys » qui « dit, au même chapitre (de S. Thomas, leç. 1), que *les anges sont illuminés par les raisons des choses*. C'est donc par les raisons des choses, et non par leur propre substance, qu'ils connaissent ».

La question est délicate. De nombreux auteurs, aux treizième et quatorzième siècles [Cf. Capréolus, deuxième livre des *Sentences*, dist. 3, q. 2 ; de l'édition Paban-Pègues, tome III, p. 264], ont

voulu la résoudre dans le sens des objections. Palmieri devait, ces temps derniers, reprendre la même doctrine et la faire sienne [Cf. *de Deo creante et elevante*, th. xx, n. 2]. Mais la raison que nous va donner ici saint Thomas défie toute réplique; et l'on doit s'y tenir, sous peine de confondre toutes choses et de ne plus rien entendre dans l'opération intellectuelle de Dieu, de l'ange et de l'homme. Le saint Docteur part de ce principe que « ce par quoi l'intelligence entend, se réfère à l'intelligence qui entend, comme sa forme; c'est qu'en effet la forme est ce par quoi tout être qui agit, agit » : tout être qui agit, agit en vertu de sa forme, car c'est sa forme qui lui donne l'être, et un être n'agit que dans la mesure même où il est. Cela donc qui permettra à la faculté intellective de l'ange de produire son opération intellectuelle, aura, par rapport à cette intelligence, en quelque manière, la raison de forme. Et, par suite, il faudra, si l'on veut déterminer le rôle ou la nature de cette forme et son extension, considérer le rapport qu'elle a à l'intelligence angélique. Une forme qui actuerait cette puissance intellective selon toute l'extension de sa potentialité ou de son objet ne pourrait être qu'unique. Si, au contraire, elle ne l'actue que d'une façon partielle et limitée, elle ne pourra suffire à expliquer tous les actes de cette puissance. « Or, pour qu'une puissance soit totalement remplie » ou actuée « par une forme, il faut que cette forme comprenne sous elle tout ce à quoi s'étend la puissance; et de là vient précisément que dans les choses corruptibles, la forme n'emplit pas totalement la puissance de la matière, parce que la puissance de la matière est plus vaste que la détermination de telle forme ou de telle autre » : la matière qui est maintenant sous la forme bois n'est pas totalement remplie, dans sa capacité potentielle, par cette forme; elle peut passer, de la forme bois, à la forme feu ou à la forme cendre et à une infinité d'autres formes. Le principe invoqué ici par saint Thomas ne peut faire doute pour quiconque admet, dans la nature, des transformations substantielles : ce principe est alors confirmé ou, plutôt, rendu palpable par les faits. Mais il garderait encore toute sa valeur spéculative, quand bien même on préférerait expliquer par le simple mouvement local les phénomènes de la nature. Il n'en

resterait pas moins vrai, en effet, qu'une forme ne peut être adéquate à une puissance qu'autant qu'elle en épuise, si l'on peut ainsi dire, la capacité potentielle.

Qu'en est-il donc, à ce sujet, de l'essence de l'ange, jouant le rôle de forme intellectuelle, par rapport à l'intelligence angélique? « La puissance intellective de l'ange », nous dit saint Thomas, « s'étend à l'intelligence de toutes choses » : son objet n'étant autre que le vrai, et le vrai s'identifiant avec l'être, il s'ensuit que l'intelligence angélique, comme, d'ailleurs, toute intelligence, s'étend à tout ce qui est : « l'objet de l'intelligence, en effet », n'est pas tel être ou tel vrai; « c'est le vrai ou l'être » en tant que tel, « en général » : par conséquent, tout ce qui, à un titre quelconque, participe la raison d'être ou la raison de vrai, rentre dans cet objet. Il s'ensuit qu'aucune forme intellectuelle ne peut être adéquate à l'intelligence angélique, si elle ne comprend sous elle tout être et toute vérité, c'est-à-dire toutes choses. « Or, l'essence de l'ange ne saurait comprendre ainsi, sous elle, toutes choses, puisqu'elle appartient, dans l'ordre d'essence, d'une façon déterminée, à tel genre et à telle espèce. C'est le propre exclusif de l'essence divine, précisément parce qu'elle est infinie, de comprendre en elle, purement et simplement, d'une façon parfaite, toutes choses. Aussi bien n'y a-t-il que Dieu qui connaisse toutes choses par son essence. Quant à l'ange, il ne peut pas, par son essence, connaître toutes choses; il faut, pour qu'il connaisse les choses » autres que lui, « que son intelligence soit » actuée ou « perfectionnée par certaines espèces » ou images et similitudes, dont le propre est de représenter adéquatement les natures distinctes de la nature de l'ange qui connaît.

L'*ad primum* explique le mot de saint Denys. « Quand il est dit que l'ange connaît les choses en raison de sa nature, l'expression *en raison de* ne détermine pas le médium de la connaissance, qui est la similitude de l'objet connu, mais la vertu ou la faculté cognoscitive qui convient à l'ange », en effet, « en raison de sa nature ».

L'*ad secundum* précise le sens de la formule aristotélicienne citée par l'objection. Cette formule, appliquée, dans le texte

dont il s'agit, à l'opération intellectuelle, se doit entendre dans un sens analogue à celui où on l'entend quand il s'agit de la connaissance sensible. « Il est dit » aussi, en effet, « dans le deuxième livre *de l'Ame* (ch. VIII, n. 1, 2; de saint Thomas, leç. 13), que le sens en acte est le sensible en acte : ce qui ne veut pas dire que la faculté sensible elle-même soit la similitude sensible qui est dans le sens, mais que des deux résulte un seul tout, l'une ayant raison d'acte et l'autre de puissance. De même, pour la connaissance intellectuelle. L'entendement en acte est dit être la chose actuellement entendue, non pas en ce sens que la substance de l'intelligence soit la similitude même par laquelle l'intelligence entend, mais parce que cette similitude est la forme qui l'actue. Or, dire que *dans les êtres qui n'ont pas de matière, l'entendement et la chose entendue ne font qu'un*, revient à dire que l'entendement en acte est la chose actuellement entendue : une chose, en effet, est actuellement entendue, précisément parce qu'elle est immatérielle ». Il n'y a donc pas à conclure, de la parole d'Aristote, que l'ange n'ait aucune espèce intelligible distincte de son essence.

L'*ad tertium* fait observer que, « sans doute, ce qui est au dessous de l'ange et ce qui est au dessus de lui est en lui d'une certaine manière; mais cela n'y est pas d'une façon parfaite, ni selon sa raison propre ; parce que l'essence de l'ange étant finie, elle a une raison » particulière, déterminée, « propre à elle, qui la distingue de tout autre être et ne la fait convenir avec lui que selon certaines raisons communes ou génériques. Pour l'essence de Dieu, il n'en est pas de même. Tout s'y trouve à l'état parfait et selon sa raison propre, en tant que Dieu est la vertu opérative première et universelle, de laquelle procède tout ce qui se trouve en quelque être que ce soit, qu'il s'agisse de ses principes propres, ou des principes qui lui sont communs avec d'autres. Et voilà pourquoi Dieu, par son essence, a la science propre de toutes choses, mais non pas l'ange ; celui-ci n'a que la science commune et générale ». La doctrine de cet *ad tertium* doit être soigneusement retenue; elle nous servira à préciser le caractère propre et l'excellence des espèces intelligibles de l'entendement angélique, où elles ne seront qu'une participation de

l'essence divine considérée comme le foyer transcendant de la science divine et de toute science.

L'essence angélique, étant une essence finie, déterminée à tel genre et à telle espèce, ne peut être la raison propre que d'elle-même. Il faudra donc, pour l'intelligence angélique, à l'effet de connaître les choses autres que l'ange lui-même, des similitudes particulières, spéciales, distinctes de l'essence de l'ange, et qui seront la raison propre des divers objets qu'il connaîtra. — Mais ces similitudes ou ces espèces intelligibles, d'où l'ange les tire-t-il ? Lui viennent-elles des choses elles-mêmes, ou sont-elles innées et infuses en lui?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si les anges entendent par des espèces tirées des choses ?

Cet article pourrait être appelé l'article des idées innées. Car, ainsi que nous l'allons voir, saint Thomas n'hésitera pas à admettre et à revendiquer, pour l'ange, au sens le plus parfait, l'innéisme des idées. Mais nous verrons aussi, dans le corps même de l'article, que si nous revendiquons, pour l'ange, l'innéisme des idées, nous l'excluons absolument, quand il s'agit de la connaissance naturelle de l'homme. Ça été le grand tort de tous les innéistes ou idéalistes exagérés, depuis Platon jusqu'à Kant et ses disciples, de ne pas distinguer ce qui est le propre des diverses natures : ils ont méconnu la vraie nature humaine ; au lieu de se souvenir que l'homme était un esprit essentiellement uni à un corps, ils ont voulu fixer les conditions de sa connaissance, comme s'il était un pur esprit. Mais venons à la lettre de saint Thomas.

Trois objections veulent prouver que « les anges entendent par des espèces tirées des choses ». — La première est ainsi conçue : « Tout ce qui tombe sous l'acte d'une intelligence n'y

tombe que parce qu'une similitude de lui-même se trouve en cette intelligence » : Kant lui-même pose en principe que toute connaissance exige dans l'entendement la présence de ce qu'il appelle, pour ce motif, les *formes* de l'entendement. « Or, la similitude » ou la forme « d'un être, selon qu'elle existe en un autre, y sera : ou bien par mode » de type ou « d'exemplaire, en telle sorte qu'elle aura, par rapport à l'être dont elle est la similitude, la raison de cause ; ou bien par mode d'image, étant elle-même un reflet causé par l'action de cet être ». Le dilemme est tellement pressant que Kant n'a en effet imaginé ses « formes *a priori* », que pour avoir nié ou méconnu l'action des objets extérieurs sur nos facultés de connaître. « Il faut donc que toute science, dans l'être qui entend, ou bien soit cause de la chose entendue, ou soit causée par cette chose. Puis donc que la science de l'ange n'est pas cause des choses qui existent dans la nature, — ceci étant le propre de la science divine, — il s'ensuit que les espèces, par lesquelles connaît l'intelligence angélique, doivent être tirées des choses elles-mêmes ». — La seconde objection observe que « la lumière angélique l'emporte sur la lumière de l'intellect agent dans notre âme. Or, la lumière de l'intellect agent abstrait des fantômes » ou des images sensibles « les espèces intelligibles. Il s'ensuit que la lumière de l'intelligence angélique pourra, elle aussi », et à plus forte raison, « abstraire des choses sensibles les espèces » qui lui sont nécessaires pour connaître ces choses. « Et donc rien n'empêche de dire que l'ange entend par des espèces tirées des choses ». — La troisième objection dit que « les espèces qui sont dans l'intelligence se rapportent indifféremment à ce qui est présent ou à ce qui est distant ; il n'y a de différence qu'en raison de l'origine sensible » ; et voilà pourquoi, ici encore, Kant en appelle à l'intuition de l'expérience pour préciser l'indétermination des formes de l'entendement. « Si donc l'ange entend autrement que par des espèces venues des choses, sa connaissance portera indifféremment sur ce qui est distant et sur ce qui est près ; d'où résultera qu'il n'y aura plus de raison, pour lui, de se mouvoir d'un mouvement local ».

L'argument *sed contra* cite une parole de « saint Denys, au chapitre VII des *Noms Divins* » (de S. Thomas, leç. 2), où il est

« dit que *les anges n'assemblent pas leur connaissance divine des choses divisibles ou sensibles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les espèces par lesquelles les anges connaissent ne viennent pas des choses, mais sont connaturelles aux anges ». Le saint Docteur apporte de cette proposition une double preuve : l'une, tirée de l'ordre et de la gradation des substances spirituelles, l'autre, du mode d'être des substances angéliques.

« Nous devons, observe saint Thomas, entendre la distinction et l'ordre des substances spirituelles comme la distinction et l'ordre des choses corporelles. Or, il y a ceci, parmi les substances corporelles » (en raisonnant toujours dans l'hypothèse et la conception des anciens), « que les corps suprêmes », les corps célestes (les modernes diraient aujourd'hui l'éther, sinon même toutes les molécules ou tous les atomes du monde matériel) « ont leur puissance naturelle totalement parfaite par leur forme », c'est-à-dire qu'il n'y a de possible pour eux aucun phénomène de *transformation*, mais seulement de *translation*, « tandis que pour les corps inférieurs », autrefois les corps renfermés dans la sphère des éléments, aujourd'hui tous les corps constitués par un groupement d'atomes ou de molécules, et formant un tout, un système isolable sinon isolé, « la puissance de la matière n'est pas totalement parfaite par la forme, mais reçoit, sous l'action d'un agent, tantôt une forme, tantôt une autre », qu'il s'agisse de forme substantielle, comme pour ceux qui admettent les transformations chimiques, ou qu'il s'agisse de pures combinaisons accidentelles d'atomes ou d'éléments toujours identiques en eux-mêmes, comme pour ceux qui veulent tout expliquer par la seule hypothèse physique ou mécanique du mouvement local. Et dans un cas comme dans l'autre, dans les hypothèses des modernes ou dans l'hypothèse ancienne, il y a toujours ceci, qu'une différence existe dans le monde des corps : certaine substance corporelle est conçue comme toujours identique à elle-même et immuable dans son fond, tandis que d'autres êtres corporels, que leur forme soit un principe substantiel ou une résultante accidentelle par mode d'agrégat, sont soumis au changement et se succèdent continuellement, les uns apparaissant et les

autres disparaissant sur la scène du monde. — « Pareillement, dans l'ordre des substances spirituelles. Les substances intellectuelles d'ordre inférieur, telles les âmes humaines, ont leur puissance intellective naturellement vide ou imparfaite ; et ce n'est que peu à peu, successivement, qu'elle se complète et s'enrichit, en recevant des choses les espèces intelligibles » dont elle a besoin pour connaître. « Dans les substances spirituelles supérieures, au contraire, savoir dans les anges, la puissance intellective est naturellement remplie par ses espèces intelligibles, c'est-à-dire que ces substances ont d'une façon connaturelle toutes les espèces intelligibles dont elles ont besoin pour connaître tout ce qui rentre dans l'objet naturel de leur connaissance ». — Cette première raison de saint Thomas, fondée sur un rapport établi entre l'ordre du monde matériel et du monde spirituel, garde, sans doute, même dans l'hypothèse ou la conception moderne, une certaine valeur. Cependant, il est manifeste que dans cette hypothèse elle se présente avec une force de persuasion beaucoup moindre que dans l'hypothèse des anciens où se plaçait saint Thomas. Au surplus, le saint Docteur nous va donner une seconde raison, celle tirée de la nature même des substances spirituelles, qui ne dépend plus d'une conception hypothétique, et qui suffit pleinement à établir la conclusion du présent article.

« Cela même », reprend saint Thomas, — que les espèces par lesquelles les anges connaissent, ne viennent pas des choses, mais sont connaturelles aux anges, — ressort et « apparaît du mode même qui est le mode d'être de ces sortes de substances ». [Lisons avec une extrême attention cette argumentation de saint Thomas : elle constitue le procès de tout système idéaliste exagéré.] « Les substances spirituelles, en effet, qui appartiennent à l'ordre inférieur et qui sont les âmes humaines, ont un être apparenté au corps, en ce sens qu'elles sont », essentiellement, « la forme d'un corps. Il s'ensuit que leur mode d'être entraîne, pour elles, que leur perfection intellectuelle leur vienne du corps et par le corps ; sans quoi leur union au corps demeurerait vaine et sans raison ». Voilà précisément ce qu'ont méconnu ou dénaturé tous les idéalistes qui veulent expliquer la connaissance intellectuelle de l'âme humaine sans donner au corps la part qui

lui revient. Ils conçoivent l'homme comme un esprit accidentellement uni à un corps, et non comme un esprit dont l'essence même requiert d'être uni à un corps. Aussi bien, en arrivent-ils à attribuer à l'homme un mode de connaissance qui n'est pas pour lui, mais qui est le propre des anges. C'est qu'en effet, à l'inverse des âmes humaines, « les substances supérieures, savoir les anges, sont totalement dégagées des corps, subsistant en elles-mêmes d'une façon immatérielle et dans leur être intelligible. Il est, dès lors, tout naturel qu'elles reçoivent leur perfection intelligible par un efflux intelligible en vertu duquel Dieu leur a communiqué les espèces des choses connues, simultanément avec leur nature intellectuelle ». N'étant point dépendantes du monde des corps dans leur nature, il ne se pouvait pas qu'elles en fussent dépendantes dans leur acte de connaître : pour l'un, comme pour l'autre, elles ne pouvaient et ne devaient être dépendantes que de Dieu. A la bonne heure; et voilà toutes choses remises à leur place : l'ange, à la place qu'il occupe, et l'homme à la place qui doit être naturellement la sienne.

Une parole de saint Augustin, que saint Thomas apporte comme *confirmatur* à la fin de son corps d'article, projette sur la conclusion qu'il vient d'établir une très vive lumière. « Dans son deuxième livre sur *la Genèse expliquée littéralement* (ch. VIII), saint Augustin dit que *toutes les autres choses qui sont au-dessous des anges sont créées en telle manière que, d'abord, elles sont produites dans la connaissance de la créature intellectuelle, et puis dans leur nature propre* ». Nous allons retrouver cette pensée du grand Docteur à l'*ad primum*.

L'*ad primum* accorde que « dans l'esprit de l'ange se trouvent les similitudes des créatures, sans » accorder toutefois « que ces similitudes aient été tirées des créatures elles-mêmes ». Nous n'accorderons pas davantage que les similitudes contenues dans l'esprit angélique y soient à titre d'exemplaires ou qu'elles aient raison de cause par rapport aux créatures; ce qui était la seconde partie du dilemme posé par l'objection. La raison en est que le dilemme de l'objection était incomplet. Il y a un milieu, en effet, dont l'objection ne parlait pas et qui est la vraie solution. Les similitudes dont nous parlons pourront très exactement

être un principe de connaissance et de connaissance parfaitement objective, par cela seul qu'elles auront été causées dans l'intelligence angélique, « par Dieu » Lui-même, « qui est la cause des créatures et en qui d'abord existent les similitudes des choses ». Les similitudes ou les raisons des choses, qui sont en Dieu, ne peuvent pas ne pas être parfaitement adéquates ou objectives, puisque les choses ne sont, au dehors ou en elles-mêmes, que ce que l'intelligence divine les voit être. Il s'ensuit que quiconque verra ces choses par une participation de l'être qu'elles ont dans l'intelligence divine ne les verra pas moins réellement ou objectivement que s'il les percevait, comme c'est le cas pour nous, en raison d'une action de ces choses ou de ces objets imprimant leur similitude dans la faculté de connaître. La connaissance en sera même plus parfaite, parce que plus indépendante et plus directement baignée dans la source de toute lumière intellectuelle. C'est encore ce que nous marque « saint Augustin, au même livre » précité, quand il « dit que *la raison par laquelle la créature est produite est dans le Verbe de Dieu antérieurement à la créature elle-même qui est produite ; et, de même, la connaissance de cette même raison est d'abord produite dans la créature intellectuelle, et ce n'est qu'ensuite que vient la production de la créature* ». Ce qui revient à dire que Dieu n'a pas laissé tomber les créatures de son sein dans le monde matériel directement, mais qu'Il les a d'abord déposées dans l'intelligence angélique, et puis, de là, dans le monde de la matière. Quelle magnifique interprétation de l'œuvre divine ! Nous la retrouverons plus tard, quand il s'agira de l'œuvre des six jours.

L'*ad secundum* explique comment l'intelligence angélique, bien que plus puissante que la nôtre, ne peut cependant pas user du procédé d'abstraction ; et comment, alors même qu'il le pourrait, l'ange ne le ferait pas, car il n'en a pas besoin. — Mais, d'abord, il ne le peut pas. C'est qu'en effet « on ne va d'un extrême à l'autre qu'en passant par le milieu. Or, l'être qu'a une forme dans notre imagination, où elle n'a pas de matière, mais où elle se plie encore aux conditions de la matière, est quelque chose d'intermédiaire entre l'être que cette forme a dans la matière et

l'être qu'elle a dans l'intelligence où elle se trouve abstraite de la matière et des conditions matérielles. Et donc, pour si puissante que soit l'intelligence angélique, elle ne pourrait faire passer une forme matérielle à l'état de forme intelligible, qu'en la faisant d'abord passer par l'état de forme *imaginée;* ce qui est impossible, puisque l'ange n'a pas » de faculté organique, ni, par suite, « d'imagination, ainsi qu'il a été dit (q. 54, art. 5).— D'ailleurs, à supposer qu'il fût possible à l'ange d'abstraire les espèces intelligibles des choses matérielles » par un procédé que nous ne soupçonnerions pas, « il ne le ferait encore pas, n'ayant aucun besoin d'espèces abstraites, puisqu'il a ses espèces intelligibles connaturelles » à lui. — Le procédé d'abstraction, nous l'avons montré, ne nous est nécessaire que parce que notre intelligence est unie à un corps; condition qui entraîne, pour elle, l'absence préalable de toute espèce intelligible, et la nécessité de puiser au dehors, à l'aide de ses sens corporels, la matière de toutes ses idées. L'ange étant d'une condition tout autre, il n'y a, en rien, à parler de procédé d'abstraction pour lui.

L'*ad tertium* répond que « l'éloignement ou le rapprochement au point de vue local, demeurent chose tout à fait indifférente, en ce qui est de la connaissance angélique. Il ne s'ensuit pourtant pas », comme le voulait l'objection, « que le mouvement local de l'ange n'ait plus de raison d'être. C'est qu'en effet, ce n'est pas pour y puiser une connaissance nouvelle, que l'ange se porte en un lieu donné; c'est pour y agir ».

L'ange étant un pur esprit, une intelligence entièrement libre de toute dépendance à l'endroit du monde des corps, ne peut pas attendre ou recevoir du monde des corps la nourriture intellectuelle qui doit l'alimenter. Les espèces intelligibles, qui lui sont nécessaires pour connaître les objets autres que lui, doivent être causées en lui par l'auteur même de sa nature. C'est Dieu, qui lui a donné, en le créant, toutes les espèces intelligibles que sa nature requérait. Les idées innées s'imposent donc, quand il s'agit de l'ange; et autant il est déraisonnable d'en vouloir faire l'apanage naturel de l'âme humaine, autant il serait contraire à la saine doctrine de les refuser à la nature angélique. Il y a cette

différence, entre l'ange et nous, que l'ange est un riche fils de famille, naissant avec une fortune toute faite et inaliénable, tandis que nous, nous ne sommes que des mendiants, ne trouvant que difficilement au dehors notre pain quotidien, et le pouvant perdre souvent sans presque y avoir goûté. — Mais, parmi les anges, en ce qui est de la perfection et de l'amplitude de leurs idées innées ou de leurs espèces intelligibles, y a-t-il des degrés, ou faut-il dire que tous les participent au même titre et dans une mesure identique. Tel est le point que nous devons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si les anges supérieurs entendent par des espèces plus universelles que les anges inférieurs?

Trois objections veulent prouver que « les anges supérieurs n'entendent pas par des espèces plus universelles que les anges inférieurs ». — La première appuie sur le mot « universelles ». « L'universel, en effet, paraît être ce qui s'abstrait du particulier. Or », nous l'avons dit, « les anges n'entendent pas par des espèces abstraites des choses. Il n'est donc pas possible de dire que les anges entendent par des espèces plus universelles ou moins universelles ». — La seconde objection observe qu' « il est plus parfait de connaître une chose dans le détail que de la connaître seulement d'une façon générale et universelle; attendu que connaître une chose en général et d'une façon universelle n'est avoir de cette chose qu'une connaissance médiane, entre la connaissance purement potentielle et la connaissance tout à fait actuelle. Si donc les anges supérieurs connaissent par des formes plus universelles que les anges inférieurs, il s'ensuivra que les anges supérieurs ont une science plus imparfaite que les anges inférieurs; ce qui ne convient pas ». — La troisième objection dit qu' « une même chose ne peut pas être la raison propre de plusieurs », car chaque chose est déterminée à un genre et à une

espèce propres. « Si donc l'ange supérieur connaît par une seule forme universelle diverses choses, que l'ange inférieur connaît par plusieurs formes spéciales, il s'ensuit que l'ange supérieur use de la même forme universelle pour connaître des choses différentes; et dès lors, il ne pourra pas avoir de chaque chose une connaissance propre; ce qui est inadmissible ». Donc il n'est pas vrai que les anges supérieurs entendent ou connaissent par des espèces plus universelles que ne sont les espèces des anges inférieurs.

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de saint Denys et à celle du livre *des Causes*. « Saint Denys dit, au douzième chapitre de la *Hiérarchie angélique*, que les anges supérieurs participent la science d'une façon plus universelle que les anges inférieurs. Et, dans le livre *des Causes* (prop. 10; de S. Thomas, leç. 10), il est dit que les anges supérieurs ont des formes plus universelles ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par ce lumineux principe qui domine tout dans sa doctrine sur la hiérarchie des êtres : « Ce qui fait que parmi les êtres il en est qui sont supérieurs, c'est qu'ils sont plus rapprochés du Premier Etre, qui est Dieu, et qu'ils lui sont plus semblables ». Si donc nous voulons savoir comment se gradue, au point de vue de la perfection, la connaissance des divers êtres intellectuels, nous n'avons qu'à nous rappeler quelle est la condition essentielle de la connaissance divine. « Or, en Dieu, toute la plénitude de la connaissance intellectuelle est contenue en un seul principe, qui est l'essence même divine, par laquelle Dieu connaît toutes choses. Cette plénitude intelligible » étant, au degré de simplicité et d'unité que nous venons de dire, exclusivement le propre de Dieu, « ne se trouvera dans les intelligences créées, que d'une manière inférieure et moins simple. Cela donc que Dieu connaît par une seule espèce », qui d'ailleurs n'est autre que son essence, « les intelligences inférieures ne pourront le connaître qu'à l'aide de plusieurs; et la multiplicité sera d'autant plus grande que l'on descendra davantage dans l'ordre des intelligences. Il s'ensuit que plus un ange sera élevé, plus il sera capable de connaître l'universalité des choses intelligibles par des espèces moins nombreuses. Et, par conséquent, il faudra que ses formes » intelli-

gibles « soient plus universelles, chacune d'elles s'étendant à un plus grand nombre d'objets. — Au surplus, remarque saint Thomas, nous pouvons découvrir, d'une certaine manière, un exemple de cela, même parmi nous. Il est des hommes, en effet, qui ne peuvent saisir la vérité intelligible que si on la leur explique et détaille point par point; ce qui provient de la faiblesse de leur intelligence. D'autres, au contraire, dont l'intelligence est plus puissante, peuvent saisir une foule de choses à l'aide de quelques principes ». Ce même exemple était formulé ainsi par saint Thomas, dans les questions *de la Vérité* (q. 8, art. 10) : « ceux qui sont d'une intelligence plus élevée, peuvent, à l'aide de quelques principes qu'ils portent en eux, venir immédiatement à une foule de conclusions, que d'autres, dont l'esprit est moins ouvert, n'arrivent à connaître qu'à l'aide de multiples inductions et par des principes plus spéciaux adaptés aux diverses conclusions en particulier ». S'il en est ainsi parmi les hommes, dont pourtant l'intelligence est spécifiquement la même, combien plus doit-il y avoir gradation, dans la perfection ou l'universalité des formes intelligibles, quand on passe de l'homme à l'ange, ou des anges inférieurs aux anges supérieurs.

L'*ad primum* répond que « c'est chose accidentelle, pour l'universel, d'être abstrait du particulier, en raison de l'intelligence qui le connaît et qui tire sa connaissance des choses. Mais », en soi, et « si l'on suppose une intelligence qui ne tire pas sa connaissance des choses, l'universel qu'elle connaîtra ne sera pas le fruit de l'abstraction; il sera, au contraire, d'une certaine façon, antérieur aux choses elles-mêmes : soit dans l'ordre de cause, et c'est ainsi que les raisons universelles des choses sont dans le Verbe de Dieu; soit tout au moins dans l'ordre de nature, auquel sens les raisons universelles des choses sont dans l'intelligence angélique ».

L'*ad secundum* explique en deux mots, et par une distinction lumineuse, un point de logique et de psychologie fort délicat. Saint Thomas nous dit que « connaître une chose d'une façon universelle peut s'entendre dans un double sens : — ou bien, par rapport à la chose connue, et le sens est alors qu'on ne connaît de l'objet que ses principes universels; dans ce cas, il est évident

que la connaissance est imparfaite; quelqu'un qui ne connaîtrait l'homme que sous sa raison d'animal, le connaîtrait imparfaitement; — ou bien par rapport à la manière de connaître; et dans ce sens, il est plus parfait de connaître un objet d'une façon plus universelle. C'est ainsi qu'une intelligence qui, dans une seule et même idée universelle, saisit plusieurs objets distinctement, est plus parfaite que celle dont la connaissance requiert plusieurs idées différentes ».

L'*ad tertium* répond qu' « un seul et même principe ne peut pas être la raison propre de plusieurs objets par mode d'adaptation adéquate. Mais ce principe, s'il est plus vaste, pourra être la raison propre et la similitude de plusieurs. Par exemple, dans l'homme, nous avons la prudence générale ou universelle qui s'étend à tous les actes des vertus. Cette prudence pourra être tenue pour la raison propre et la similitude de la prudence particulière qui est dans le lion relativement aux actes de magnanimité, et de celle qui est dans le renard par rapport aux actes de précaution avisée. De même, pour l'essence divine. En raison de son excellence, elle est la raison propre de tous les êtres particuliers qui sont contenus en elle; et voilà pourquoi tous ces êtres particuliers lui sont assimilés selon leurs raisons propres ». Ce que nous disons de l'essence divine ne peut pas se dire de l'essence même de l'ange. Cette essence, à la prendre comme forme intellectuelle et principe de connaissance, est limitée à l'ange lui-même; elle ne peut être la raison propre d'aucun autre objet; car elle n'est pas cause des objets qui ne sont pas elle, comme l'essence divine est cause de tout; elle ne contient pas, non plus, d'une façon suréminente ce qui constitue la nature propre des êtres inférieurs, comme par exemple notre âme intellective, forme du corps, contient suréminemment tout ce que contient la forme végétative et la forme sensitive. Mais l'espèce concréée ou connaturelle à l'esprit angélique pourra représenter plusieurs objets selon leur raison propre, parce qu'elle est comme une reproduction partielle, dans l'esprit angélique, de cette essence divine qui, en raison de son excellence et parce qu'elle est cause, correspond à tout. « De même donc que pour l'essence divine, nous devons dire, de la raison universelle qui est dans l'esprit

angélique, qu'en raison de son excellence elle est le principe par lequel une multitude d'objets peuvent être connus d'une connaissance propre et distincte ».

L'ange a besoin, pour connaître, de certaines espèces surajoutées à sa nature ou à son essence. Ces espèces ne lui viennent pas du dehors, mais lui sont connaturelles ; c'est Dieu qui les a concréées dans l'ange avec sa nature. Elles se distinguent en perfection selon que l'ange lui-même se rapproche de Dieu davantage, et à mesure qu'on monte dans cette échelle de perfection, l'espèce intelligible se simplifie et s'élargit, en sorte qu'elle devient plus universelle.

Après la question du milieu, ou du *medium,* du moyen, par lequel l'ange connaît, « nous devons maintenant étudier la connaissance angélique en raison des choses ou des objets qui rentrent dans cette connaissance ». Et là-dessus, saint Thomas examinera deux choses : premièrement, si l'ange connaît les choses immatérielles ; secondement, s'il connaît les choses matérielles. Tel est l'objet des deux questions qui vont suivre. — « Et d'abord, de la connaissance des choses immatérielles ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LVI.

DE LA CONNAISSANCE DES ANGES DU CÔTÉ DES CHOSES IMMATÉRIELLES.

Cette question comprend trois articles :

1° Si l'ange se connaît lui-même ?
2° Si l'un des anges connaît l'autre?
3° Si l'ange, par les principes de sa nature, connaît Dieu ?

Article Premier.

Si l'ange se connaît lui-même ?

Trois objections veulent prouver que « l'ange ne se connaît pas lui-même ». — La première cite une parole de « saint Denys, au chapitre VI de la *Hiérarchie angélique* », où il est « dit que *les anges ignorent leurs propres vertus*. Or, quand on connaît la substance, on connaît la vertu » qui en découle. « Donc l'ange ne connaît pas son essence ». — La seconde objection remarque que « l'ange est une certaine substance particulière ; sans quoi, il n'agirait pas, puisque les actes n'appartiennent qu'aux êtres qui subsistent d'une façon individuelle. Or, le particulier n'est pas intelligible » : seul, l'universel est objet d'intelligence. « Il s'ensuit que l'ange, en qui ne se trouve que la connaissance intellectuelle » et non la connaissance sensible, dont l'objet propre est le singulier ou le particulier, « ne peut pas se connaître lui-même ». — La troisième objection rappelle que « l'intelligence est mue par l'objet intelligible ; car tout acte d'entendre est *un certain pâtir,* ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 2 ; de S. Th., leç. 7). Or, rien n'est mû

ou actionné par soi-même, comme on peut le voir dans le monde des corps. Donc l'ange ne peut pas s'entendre lui-même ».

L'argument *sed contra* est une parole de saint Augustin, au deuxième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. VIII), où il est « dit que *l'ange, au moment même de sa formation, c'est-à-dire quand il a reçu l'illumination de la vérité, s'est connu lui-même* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « selon qu'il a été dit plus haut (q. 14, art. 2; q. 54, art. 2), l'objet » sur lequel porte une action « n'a pas le même rôle quand il s'agit d'une action qui demeure dans le sujet qui opère et quand il s'agit d'une action qui passe en un quelque chose d'extérieur. Dans l'action qui passe en un quelque chose d'extérieur, l'objet ou la matière qui termine cette action est séparée du sujet qui agit; c'est ainsi que le corps chauffé est distinct du corps qui le chauffe, et l'édifice construit distinct de l'architecte. Pour l'action, au contraire, qui demeure dans le sujet qui agit, l'action ne peut se produire que si l'objet s'unit au sujet; c'est ainsi que le sensible doit s'unir au sens pour que ce dernier produise l'acte de sentir. Et, dans ce cas, l'objet qui s'unit ainsi à la puissance d'agir joue le rôle de la forme, qui est principe d'action en tous les autres êtres qui agissent. De même, en effet, que la chaleur est le principe formel qui permet au corps chaud de chauffer, de même, l'espèce » ou l'image « de la chose vue est le principe formel de l'acte de vision dans l'œil. Mais il faut considérer que cette espèce » ou image « de l'objet n'est parfois qu'en puissance dans la faculté de connaître; dans ce cas, il n'y aura connaissance qu'à l'état potentiel, et pour que l'acte de connaître se produise, il faudra que la faculté reçoive actuellement cette espèce » ou cette image. « Que si elle l'a toujours d'une façon actuelle, alors elle pourra passer à l'acte de connaître sans qu'il soit besoin, au préalable, que se produise en elle un fait de mutation ou de réception. Par où l'on voit que d'être mu par l'objet », en ce sens que l'objet *cause* dans le sujet l'espèce ou l'image de lui-même, « n'est pas essentiel à l'acte de connaître, mais n'est requis que s'il s'agit d'un sujet préalablement en puissance » par rapport à cet acte de con-

naître ou plutôt au principe formel de cet acte. « D'autre part, il est tout à fait indifférent, pour la forme qui doit être le principe d'une action, qu'elle soit inhérente », à titre d'accident en un sujet, « ou qu'elle soit subsistante en elle-même : il est évident, en effet, que la chaleur ne chaufferait pas moins, si elle était subsistante, qu'elle ne chauffe à l'état de qualité accidentelle. Si donc il existe quelque chose, dans l'ordre des êtres intelligibles, qui soit une forme intelligible subsistante, ce quelque chose s'entendra lui-même ». Car, d'une part, il a la faculté d'entendre, appartenant à l'ordre des êtres intellectuels; et, d'autre part, cette faculté aura toujours présent et uni à elle le principe formel qui doit l'actuer en vue de l'acte de connaître, puisque la substance d'où elle émane et qui, par conséquent, n'est pas séparée d'elle, est une forme subsistante intelligible. « Or, tel est, précisément, le propre de l'ange. Étant immatériel, il est aussi une forme pure subsistante et, par suite, actuellement intelligible. Il pourra donc, par sa propre forme, qui est sa substance, s'entendre lui-même ». — Cet article est un chef-d'œuvre d'analyse psychologique transcendentale.

L'*ad primum* fait remarquer d'abord que « le texte de saint Denys » cité par l'objection est fautif; il « est tiré d'une ancienne version, qui est corrigée par la nouvelle où on lit : *de plus, les anges connaissent leurs propres vertus;* au lieu de cela, on lisait, dans l'ancienne : *il y a encore qu'ils ignorent leurs propres vertus* ». — Saint Thomas ajoute que, « d'ailleurs, on pourrait expliquer la leçon de la version ancienne, en disant que les anges ne connaissent pas d'une manière parfaite leur vertu, selon qu'elle se rattache à l'ordre de la divine Sagesse qui est incompréhensible » à toute créature.

L'*ad secundum* répond en niant que tout singulier soit inapte à être saisi par l'intelligence. « Seul, le singulier tel qu'il existe dans les choses corporelles est, pour nous, inapte à être » directement « saisi par l'intelligence; et cela, non pas en raison de son caractère de singulier, mais en raison de la matière qui est, en ces sortes d'êtres, le principe de l'individuation ». Aussi bien, et parce que l'espèce intelligible qui actue notre intelli-

gence est due à un procédé d'abstraction qui laisse précisément de côté les conditions individuantes et matérielles, nous ne pouvons pas, par notre intelligence, saisir directement le singulier; ceci est le propre du sens qui est directement en contact avec les êtres matériels. Mais, outre que l'ange ne connaît pas, comme nous, par le procédé d'abstraction, il y a encore que « la substance de l'ange étant quelque chose qui subsiste en son être singulier, sans aucune matière, rien n'empêche donc qu'un tel singulier soit actuellement intelligible ».

L'*ad tertium* fait observer qu'« être mue et *pâtir* convient à l'intelligence selon qu'elle est en puissance » par rapport aux espèces intelligibles qui doivent l'actuer. « Il s'ensuit que nous n'avons pas à en parler quand il s'agit de l'intelligence angélique », où sont naturellement concréées et toujours en acte, toutes les espèces intelligibles nécessaires à sa connaissance naturelle; « surtout en ce qui est de la connaissance de sa propre substance ». Nous avons dit, en effet, au corps de l'article, combien cette substance était apte à jouer le rôle de forme intelligible pour l'intelligence angélique, étant une forme intelligible subsistante et qui ne peut pas ne pas être unie à la faculté intellectuelle, puisque celle-ci en émane à titre de propriété inséparable. — « Du reste, ajoute saint Thomas, et il répond par là à la comparaison qu'on voulait faire avec les actions corporelles, « l'action de l'intelligence n'est pas du même ordre que l'action constatée dans le monde du corps : celle-ci passe en une matière extérieure », tandis que l'action de l'intelligence est une action immanente. L'une est, à proprement parler, *action* et suppose une *passion;* mais l'autre devrait s'appeler plutôt *opération*, n'étant que la perfection du sujet qui agit. [Cf. sur cette différence entre l'*action* et l'*opération*, ce que dit saint Thomas, dans la question *de la Vérité*, q. 8, art. 6, et dans la *Somme contre les Gentils*, liv. II, ch. 1.]

Que l'ange se connaisse lui-même, c'est une vérité absolument certaine et que nul ne peut raisonnablement nier. On peut même dire qu'elle est de foi, en ce sens que de sa négation suivraient des conséquences formellement contraires à ce que l'Écriture

sainte et la Tradition divine nous apprennent sur le monde angélique. Quant au mode dont l'ange se connaît, nous venons de voir que, pour saint Thomas, il est tout ce qu'il y a de plus excellent et de plus parfait dans l'ordre de la connaissance créée naturelle. L'ange se connaît par lui-même, directement et immédiatement, d'une connaissance adéquate. Il se voit tel qu'il est, sans diminution, sans erreur et sans ombre; et cela, parce que le principe de sa connaissance n'est autre que son essence même, contenant, par conséquent, tout ce qui est en lui.

A ce sujet, Scot a essayé d'infirmer la conclusion de saint Thomas. Il ne voit pas [Cf. deuxième livre des *Sentences*, dist. 3, q. 8] comment l'essence de l'ange, précisément parce qu'elle est subsistante, peut avoir raison de principe formel uni à la faculté intellective qui émane d'elle et qui n'est qu'une propriété accidentelle. L'objection est assez délicate et vaut la peine qu'on y réponde. Il sera d'autant plus facile de le faire, qu'ici, comme en bien d'autres cas, les objections répétées par Scot avaient déjà été formulées par saint Thomas lui-même et admirablement résolues. — Voici, en effet, ce que nous lisons, dans la question *de la Vérité*, q. 8, art. 6, objection seconde : « Ce par quoi l'ange s'entend doit être la forme de son intelligence. Or, il ne se peut pas que l'essence de l'ange soit la forme de son intelligence; car c'est plutôt l'intelligence qui est inhérente à l'essence, à titre de propriété ou de forme » accidentelle. Saint Thomas répond : « Si l'essence de l'ange ne peut pas être comparée à son intelligence comme l'acte à la puissance dans l'ordre d'*être*, elle se compare ainsi à elle dans l'ordre d'*entendre* ». L'objection sixième disait encore : « Si l'ange s'entend par son essence, il faut que son essence soit dans son intelligence. Or, cela ne peut pas être. Bien plus, c'est l'intelligence de l'ange qui est dans son essence », subjectée en elle comme l'accident en son sujet. « Et parce qu'il ne peut pas y avoir réciprocité entre deux êtres pour le fait de se trouver l'un dans l'autre, il s'ensuit que l'ange ne se connaît pas par son essence ». A cette objection, saint Thomas répond : « Rien n'empêche qu'un être soit en un autre et cet autre dans le premier, *pourvu qu'il ne s'agisse pas du même mode d'être*. C'est ainsi que le tout est dans ses par-

ties et les parties dans le tout. De même ici. L'essence de l'ange est dans son intelligence comme l'objet intelligible est en celui qui l'entend, tandis que l'intelligence est dans l'essence comme la faculté dans la substance », à titre de propriété accidentelle subjectée en elle.

Quant au point précis, d'une forme subsistante s'unissant à l'intelligence pour jouer le rôle de principe formel, non pas dans l'acte d'être, mais dans l'acte d'entendre, saint Thomas l'explique, à propos de la vision intuitive des bienheureux dans le ciel, au quatrième livre des *Sentences*, dist. 49, q. 2, art. 1 : « Dans les choses naturelles, dit-il, ce qui subsiste par soi ne peut pas être la forme d'une matière, si lui-même est déjà composé de matière; car il ne se peut pas que la matière ait raison de forme pour quoi que ce soit. Mais si cet être qui subsiste est une forme pure, rien n'empêche qu'il soit la forme d'une matière et le principe d'où le composé tire son être, ainsi qu'on le voit pour l'âme intellective » : l'âme raisonnable, en effet, a son être propre qui ne dépend pas du corps; et cependant elle s'unit au corps à titre de forme et c'est elle qui donne l'être au composé humain. Or, dans l'ordre de l'intelligence, nous devons concevoir la faculté intellectuelle, un peu comme jouant le rôle de matière », c'est-à-dire ayant raison de puissance; « l'espèce intelligible, comme jouant le rôle de forme » qui active; « et l'entendement en acte, comme le composé des deux. Il s'ensuit que s'il est une réalité subsistante qui n'ait en elle rien autre que ce qui la fait être intelligible » en acte, sans rien de potentiel à ce point de vue, « elle pourra jouer » directement et « par elle-même le rôle de forme intelligible ». Et tel est précisément le cas de toutes les essences angéliques, par rapport à leur faculté respective de connaître. Nous disons *par rapport à leur faculté respective de connaître*; car, s'il s'agit des autres intelligences, elles ne peuvent plus avoir la raison de forme intellectuelle, étant déterminées dans l'être et dans la vérité, en telle manière qu'au point de vue du vrai ou de l'être intelligible, elles sont limitées à leur nature. Seule, l'essence divine, parce qu'elle est l'être même et la vérité subsistante, ou l'acte pur au sens absolu, peut être la forme intelligible de toutes les intelligences créées qui sont admi-

ses au bonheur de la vision intuitive (Cf. q. 12, art. 2, *ad 3um*; et *Somme contre les Gentils*, liv. III, ch. 11).

Ainsi donc, nous avons le droit d'admettre que l'ange se connaît directement par son essence, laquelle essence joue, par rapport à sa faculté intellective, dans l'acte où il s'entend lui-même, le rôle de principe formel parfait et adéquat.

L'ange se connaît lui-même par son essence. — Qu'en est-il d'un ange par rapport aux autres? Devons-nous dire aussi qu'il les connaît, et comment les connaît-il?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'un des anges connaît l'autre?

Quatre objections veulent prouver qu' « un ange ne peut pas connaître les autres anges ». — La première en appelle à ce que dit « Aristote, au troisième livre *de l'Ame* » (ch. IV, n. 3; de S. Thomas, leç. 7), savoir, que « si l'intelligence humaine avait en elle une des natures qui sont dans le monde sensible, cette nature existant à l'intérieur l'empêcherait de saisir les natures extérieures; exactement comme si la pupille était colorée d'une certaine couleur, elle ne pourrait plus voir les autres couleurs. Or, il en est de l'intelligence angélique par rapport à la connaissance des choses immatérielles, comme de l'intelligence humaine par rapport à la connaissance des choses corporelles. Il s'ensuit que l'intelligence angélique ayant au dedans d'elle une nature déterminée du nombre des natures immatérielles », qui est la nature même de l'ange où se trouve cette intelligence, ainsi qu'il a été dit à l'article précédent, « on ne voit pas comment elle pourrait connaître les autres substances immatérielles ». — La seconde objection apporte une parole du livre des *Causes* (prop. VIII; de S. Thomas, leç. 8) où « il est dit que *toute intelligence connaît ce qui est au dessus d'elle, en tant qu'elle en*

procède comme de sa cause: et ce qui est au-dessous, en tant qu'elle en est cause. Puis donc qu'un ange n'est pas cause d'un autre ange, il s'ensuit qu'ils ne se connaissent pas entre eux ». — La troisième objection examine les divers modes selon lesquels on pourrait expliquer qu'un ange connaît un autre ange; et elle n'en trouve aucun qui soit acceptable. « Un ange ne peut pas connaître un autre ange par son essence à lui, ange qui connaît. Toute connaissance, en effet, suppose la raison de similitude; et l'essence d'un ange n'est la similitude des autres qu'au point de vue générique, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 50, art. 4; q. 55, art. 1, *ad 3um*); d'où il suivrait qu'un ange n'aurait pas des autres anges une connaissance propre » et distincte, « mais seulement générale » et confuse. « De même, on ne peut pas dire qu'un ange en connaisse un autre par l'essence de cet autre; car ce par quoi l'intelligence connaît est intrinsèque à l'intelligence, et la Trinité seule peut pénétrer dans l'intime des esprits », soit, dans l'ordre naturel, par sa puissance, sa présence, son essence, soit, dans l'ordre surnaturel, par la grâce et par la gloire [Cf. q. 8, art. 3; q. 12, art. 2, art. 5]. « Enfin, il ne se peut pas qu'un ange en connaisse un autre, à l'aide d'une espèce » ou d'une similitude; « parce que cette espèce ne différerait pas de l'ange lui-même qui doit être connu, étant tous deux également immatériels. Il ne semble donc pas qu'il y ait aucun mode possible d'expliquer qu'un ange en connaisse un autre ». — La quatrième objection insiste sur cette impossibilité. « A supposer, en effet, qu'un ange connût les autres » par des espèces intelligibles, « ou ce serait par des espèces innées, et il s'ensuivrait que si Dieu venait à créer de nouveaux anges, les premiers ne les pourraient pas connaître; ou ce serait par des espèces tirées du dehors; et, dans ce cas, les anges supérieurs ne pourraient pas connaître les inférieurs, puis qu'ils n'en reçoivent rien. Donc, il n'y a pas de mode possible qu'un ange connaisse un autre ange ».

L'argument *sed contra* cite simplement un texte du livre *des Causes* (prop. XI; de S. Thomas, leç. 11), où il est dit que *toute intelligence connaît les choses incorruptibles.* — Les textes de l'Écriture et les témoignages de la Tradition où il est parlé

des rapports que les anges ont entre eux prouvent manifestement qu'ils se connaissent.

Au corps de l'article, saint Thomas ne juge point nécessaire de déclarer qu'en effet les anges se connaissent entre eux. La chose est trop évidente. Car, de même que ce serait une imperfection inacceptable pour Dieu de ne point connaître les choses autres que Lui, de même on ne saurait concevoir que dans la partie la plus excellente de son œuvre, c'est-à-dire dans le monde des esprits, il n'y eût aucune communication ou société possible : possibilité qui suppose de toute nécessité que les purs esprits se connaissent entre eux. Aussi bien n'est-ce pas du côté du fait, ou de l'affirmation relative à cette connaissance mutuelle, que se trouve la difficulté de la question présente; c'est du côté du mode. Comment expliquer que les substances immatérielles se connaissent entre elles? Les objections nous ont déjà signalé ce qu'il y a de particulièrement délicat dans cette question. Nous y répondrons tout à l'heure point par point. Pour le moment, saint Thomas, venant tout de suite à ce qu'il estime le seul mode possible et satisfaisant d'explication rationnelle, expose ce mode qu'il emprunte d'ailleurs à saint Augustin. Il importe de le bien retenir; car non seulement il s'impose par son harmonie et sa beauté, mais il est le dernier mot de tout dans la question de la connaissance naturelle des anges.

« Ainsi que le dit saint Augustin au deuxième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* » (ch. VIII), déclare saint Thomas, « ce qui a préexisté de toute éternité dans le Verbe de Dieu » et qui devait exister plus tard dans son œuvre, « a émané de Lui d'une double manière : une première fois, dans l'intelligence angélique ; une seconde fois, pour subsister, chaque chose, en sa propre nature. Or, les choses ont procédé dans l'intelligence angélique, en ce sens que Dieu a imprimé dans l'intelligence de l'ange la similitude des choses qu'Il produisait dans l'être de nature ». Tout cela donc que Dieu a produit dans le monde de la création qui est son œuvre, Il en a, dès le début et au moment même où Il constituait la nature de l'ange, imprimé la similitude ou l'espèce intelligible dans l'intelligence de ce dernier, afin que, par cette similitude ou espèce intelligible, l'ange

pût connaître tout ce qui devait être l'objet de sa connaissance naturelle. Nous l'avons dit plus haut (question précédente, art. 2), l'ange ne tire pas des choses les espèces qui doivent les lui faire connaître. Il les reçoit immédiatement de Dieu, cause première et parfaite de tout ce qui est, et il les porte en lui depuis le premier instant de son être. La solution de la question présente, relative à la connaissance qu'un ange a d'un autre ange, dépend du même principe. C'est qu'en effet, « dans le Verbe de Dieu ont existé de toute éternité, non pas seulement les raisons des choses corporelles, mais aussi les raisons de toutes les créatures spirituelles ». Dieu est l'auteur de tout ce qui est, aussi bien dans le monde des esprits que dans le monde des corps. De même donc que le Verbe de Dieu, suivant la grande pensée de saint Augustin, a pu imprimer dans l'esprit des anges l'image ou la similitude et la raison des choses matérielles, de même, pour la raison des choses immatérielles. « Il suit de là qu'en chacune des créatures » purement « spirituelles », telles que les anges, « ont été imprimées, par le Verbe de Dieu », dès le début de leur être, « toutes les raisons de toutes choses, tant corporelles que spirituelles », existant dans le monde de la création selon l'ordre de de la nature. « Avec ceci pourtant, explique saint Thomas, que chaque ange a reçu, réalisée en lui, la raison de son espèce » ou de sa nature, qui était dans le Verbe de Dieu, « selon l'être naturel et selon l'être intelligible tout ensemble; en ce sens qu'il a de subsister dans cette nature spécifique qui est la sienne, et d'entendre par elle » : cette reproduction de la raison qui était en Dieu, s'est faite, pour la nature de chaque ange, à un double titre ou d'une double manière, en telle sorte que cette nature soit pour l'ange, principe d'être et principe d'entendre, quant à l'acte d'entendre par lequel il s'entend lui-même ; « tandis que s'il s'agit des autres natures, soit spirituelles, soit corporelles, leurs raisons ont été imprimées dans l'ange uniquement selon l'être intelligible, à l'effet de pouvoir, par ces sortes d'espèces impresses, connaître les créatures corporelles et spirituelles ».

La différence que vient de nous marquer saint Thomas dans la fin du corps de l'article est une différence essentielle. Il n'y a que l'essence propre à chaque ange qui puisse avoir raison de

forme intelligible pour l'intelligence de cet ange. Tout autre essence doit être suppléée par une espèce intelligible qui ne sera pas elle-même, mais seulement sa similitude. S'il s'agit des essences matérielles, la chose est tout à fait évidente, puisqu'en elles-mêmes, ou dans leur être concret, ces essences ne sont pas actuellement intelligibles; elles ne peuvent agir sur l'intelligence qu'après avoir été dépouillées de leurs conditions matérielles, par le procédé d'abstraction. Que s'il s'agit des autres substances angéliques, elles sont bien, en elles-mêmes, intelligibles; mais, comme l'acte d'entendre ne se fait que par l'union intime de la faculté et de l'objet, constituant, les deux réunis, un seul et même principe d'action, il faudrait que la substance d'un ange devînt comme la forme intelligible de l'autre ange qui devrait le connaître; et ceci n'est pas possible. Ce n'est possible que pour la substance même de l'ange qui connaît, à cause de l'union naturelle qui existe entre cette substance et la faculté qui en découle, ainsi que nous l'avons expliqué à propos de l'article précédent; ou encore pour l'essence divine, qui, étant au plus intime de tous les êtres, et étant, d'autre part, totalement en acte dans l'ordre de l'être intelligible ou de la vérité, peut jouer le rôle de forme intelligible pour toutes les intelligences admises au bonheur de la vision intuitive, comme nous l'avons expliqué aussi, à propos du même article. En dehors de ces deux seules exceptions, la présence d'une espèce intelligible, distincte de la chose à connaître, est toujours absolument nécessaire. — Mais nous allons revenir sur ce point, à l'*ad secundum*.

L'*ad primum* répond à l'objection tirée du texte d'Aristote, enseignant que la présence d'une nature sensible quelconque dans une intelligence où elle se trouverait selon son être de nature, empêcherait cette intelligence de connaître quelqu'autre chose que ce fût; d'où l'objection concluait que la présence de la nature de l'ange dans son intelligence, selon son être naturel, doit empêcher aussi que l'ange connaisse quelqu'autre chose que ce soit. — Saint Thomas fait observer que « les natures spirituelles des anges se distinguent entre elles selon un certain ordre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 50, art. 4, ad 1um et 2um. Cf. q. 10, art. 6; q. 47, art. 2). Il s'ensuit que la nature d'un ange

n'empêche pas l'intelligence de cet ange », même en s'y trouvant selon son être de nature, « de connaître les autres natures angéliques, puisque soit les anges supérieurs soit les inférieurs, tous ont affinité à sa nature », étant eux aussi, comme lui, de nature intellectuelle, et « n'en différant qu'au point de vue d'une diversité de degrés dans l'ordre de la perfection ». Tous les anges appartiennent à la même nature intellectuelle; ils ne diffèrent entre eux que dans le degré de perfection en ce qui est de la manière dont ils participent cette nature. Loin donc d'être un obstacle au fait de pouvoir connaître les autres anges, la présence, dans l'intelligence d'un ange déterminé, de sa nature à lui, est au contraire une raison qui facilite cette connaissance. Et la chose est si manifeste, que d'aucuns ont été trop loin dans cette voie, ainsi que le note saint Thomas dans la question *de la Vérité*, q. 8, art. 7. Ils pensaient qu'en raison de cette affinité de nature, tous les anges étant de même nature intellectuelle et ne différant entre eux que par les divers degrés de perfection de cette nature, chacun des anges, en se connaissant lui-même, connaissait parfaitement la nature intellectuelle et tous ses degrés. C'était là une exagération. Chaque ange constituant son espèce, la nature de chacun d'eux ne peut être la raison propre que d'elle-même, nullement des autres anges ; il y a aussi que les caractères propres à chacun des anges ne sauraient être connus dans la nature commune; et voilà pourquoi nous requérons, pour les autres, des espèces intelligibles distinctes. Mais ces espèces intelligibles étant du même ordre que la nature de l'ange qui connaît, c'est-à-dire d'ordre intellectuel, cette nature qui déjà informe l'intelligence de l'ange ne sera aucunement incompatible avec les formes intelligibles surajoutées ; pas plus d'ailleurs qu'avec aucune forme intelligible, quel que soit l'objet représenté par cette forme, ainsi que nous le verrons bientôt en parlant du mode dont l'ange connaît les choses matérielles.

C'est qu'en effet — et Cajétan, quoi qu'on en ait dit [Cf. Tolet et Janssens, à propos de cet *ad primum*], a eu raison de faire cette remarque — la réponse de saint Thomas suppose qu'il s'agit de natures pouvant être déterminées par la réception de formes ultérieures ; non pas que ces formes ultérieures puissent

ajouter à la nature selon l'être naturel, mais elles pourront y ajouter selon l'être intentionnel, en vertu d'une faculté spéciale émanant de cette nature et pouvant recevoir ces sortes de formes qui l'actueront dans l'ordre accidentel de l'acte de connaître. Alors vraiment, la présence d'une telle nature dans la faculté, loin d'exclure les autres natures, les appellera plutôt, puisqu'étant apte à connaître, elle est ordonnée à les recevoir, et qu'étant, elle aussi, d'ordre intelligible, elle dit, à ces sortes de formes, le rapport du plus au moins ou du moins au plus. Il n'en irait plus de même, s'il s'agissait de natures tellement déterminées dans leur être qu'elles ne peuvent plus être déterminées en recevant les formes des autres êtres. La présence d'une telle nature fait que l'être où elle est reçue exclut toute forme étrangère. C'est le propre des natures matérielles ou sensibles qui peuvent tomber sous les sens, mais qui n'ont pas elles-mêmes la faculté de sentir. Que s'il s'agit de formes ou de natures intelligibles subsistantes, une telle hypothèse est impossible; car ces sortes de natures, par le seul fait qu'elles subsistent immatérielles, sont nécessairement connaissantes [Cf. q. 14, art. 1].

L'*ad secundum* précise pourquoi l'on a voulu en appeler à la raison de cause et d'effet, quand il s'est agi d'expliquer l'acte de connaître, daus le monde angélique; et comment il n'est point nécessaire de recourir à cette explication, d'ailleurs inadmissible, au point de vue de la foi, s'il la fallait entendre d'un ange causant la substance d'un autre ange. « La raison de cause et d'effet, nous dit saint Thomas, ne serait requise, pour expliquer qu'un ange connaisse un autre ange, que parce qu'elle inclut la raison de similitude, tout effet étant semblable à sa cause. Si donc nous gardons parmi les anges la raison de similitude, quand bien même il n'y ait pas la raison de cause, ils pourront se connaître entre eux ». Cette raison de similitude existe, d'une façon générique, par cela même que toutes les substances angéliques sont d'ordre intellectuel, ainsi que nous le disions à l'*ad primum*, ne différant entre eux que selon les divers degrés de cette nature intellectuelle. Mais elle existe aussi, pleinement adéquate, par rapport aux anges qui doivent être connus, en raison de l'espèce impresse dont il va être question à l'*ad tertium*.

L'*ad tertium* déclare, en effet, conformément à ce qui a été dit au corps de l'article, qu'« un ange connaît un autre ange par l'espèce » ou la similitude « de ce dernier, existant dans l'intelligence du premier ». L'objection voulait que ce fût impossible, pour cette raison que l'ange étant immatériel, aussi bien que son espèce, il ne pourrait pas s'en distinguer. Saint Thomas répond que « cette espèce ne se distingue pas de l'ange au point de vue de l'être matériel ou de l'être immatériel, mais selon l'être naturel et intentionnel. L'ange, en effet, est une forme subsistante dans son être de nature; ce que n'est pas son espèce qui est dans l'intelligence de l'autre ange : elle n'a là qu'un être purement intelligible » : c'est quelque chose d'ordre accidentel, destiné à s'unir à l'intelligence pour former avec elle un seul et même principe d'action, qui rend cette intelligence, au point de vue de l'acte d'entendre, ce qu'est l'ange en lui-même au point de vue de l'acte d'être; c'est ainsi, du reste, que la forme de la couleur a, dans le mur, un être naturel, tandis qu'elle a seulement un être intentionnel dans le milieu qui la porte » jusqu'à l'œil, où doit s'imprimer son image pour l'acte de vision. Dans l'atmosphère qui sert de milieu entre l'objet coloré et l'œil destiné à voir cet objet, la couleur n'a pas le même être qu'elle a dans l'objet : l'objet est coloré par elle; l'atmosphère ne l'est pas. Le premier mode d'être est naturel; le second, intentionnel. Pareillement, pour la forme angélique : dans l'ange où elle est un principe de subsistence, elle a l'être naturel; dans l'intelligence où elle n'est que principe d'intellection, elle a un être intentionnel.

L'*ad quartum* répond en évoquant un principe superbe, qui domine tout dans la philosophie de saint Thomas; c'est à savoir que « Dieu a fait chacune de ses créatures proportionnée à l'univers qu'Il a entendu réaliser. Et donc, si Dieu s'était proposé d'ajouter », plus tard, « de nouveaux anges ou de nouvelles natures dans le monde, il aurait imprimé, dans les esprits des anges, d'autres espèces intelligibles », correspondant aux natures qu'Il se serait proposé de réaliser; « exactement, comme un architecte qui voulant plus tard agrandir sa maison, établit, dès le début, un fondement plus vaste. Par où l'on voit que c'est une

même chose, de supposer que Dieu ajoute à l'ensemble de son œuvre quelque nouvelle créature, ou à l'intelligence angélique quelque nouvelle espèce ».

Les anges se connaissent entre eux. Non pas qu'ils connaissent naturellement les pensées ou les volitions les uns des autres. La conscience des créatures libres, nous aurons à l'expliquer plus tard, n'est connue, naturellement, que de chacune de ces créatures et de Dieu. Pour qu'une intelligence étrangère soit initiée à ces secrets de la conscience, il faut une manifestation positive de Dieu ou de l'intéressé. Ces manifestations constituent ce que nous appellerons plus tard le langage des anges (q. 107). Mais la nature de chaque ange et les propriétés qui s'y rattachent font partie de l'objet connaturel de la connaissance angélique. L'ange connaît les autres anges par leur similitude ou leur image, image ou similitude qui n'est pas due à l'action de ces divers anges sur l'intelligence du premier, mais à l'action directe de Dieu imprimant, dès le début, dans l'intelligence de chaque ange, la similitude ou l'espèce intelligible de toutes les créatures, y compris les créatures spirituelles, qu'Il devait produire au dehors dans le monde de la nature ou de la création. — Une dernière question se pose au sujet de la connaissance naturelle des anges, selon qu'elle porte sur les êtres immatériels. Nous avons vu que l'ange se connaît lui-même par sa nature, et qu'il connaît les autres anges par leur forme intelligible qu'il a reçue de Dieu dès le début de son être. Mais Dieu Lui-même, l'ange le connaît-il, et comment le connaît-il?

C'est ce dernier point que nous devons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si les anges, par les principes de leur nature, peuvent connaître Dieu?

Trois objections veulent prouver que « les anges, par les principes de leur nature, ne peuvent pas connaître Dieu ». — La

première est une parole de « saint Denys » qui « dit, au chapitre I des *Noms Divins* (de S. Thomas, leç. 2) que *Dieu est au-dessus de tous les esprits célestes. occupant une place que sa majesté rend incompréhensible;* et il ajoute peu après qu'*étant élevé au dessus de toute substance, Il est placé hors de toute connaissance* ». — La seconde objection insiste et rappelle cette vérité que « Dieu est à une distance infinie de l'intelligence angélique. Puis donc qu'il est impossible de franchir une distance infinie, il semble bien que l'ange, par les principes de sa nature, ne peut pas connaître Dieu ». — La troisième objection s'appuie sur le fameux texte de saint Paul « dans la première Épître *aux Corinthiens*, chap. XIII » (v. 12), où « il est dit que *maintenant nous voyons dans un miroir, d'une manière énigmatique; mais alors, ce sera face à face.* D'aprés ce texte, il semble qu'il y a une double connaissance de Dieu : l'une, où on le voit par son essence, et qui est appelée la vision face à face; l'autre où on le voit dans le miroir des créatures. L'ange n'a pas pu avoir la première de ces deux connaissances, par les principes de sa nature, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 12, art. 4). La vision du miroir ne saurait non plus lui convenir, puisqu'il ne tire pas sa connaissance des créatures sensibles, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre VII des *Noms Divins* (de S. Thomas, leç. 2). Il semble donc bien que l'ange, par les principes de sa nature, ne peut pas connaître Dieu ».

L'argument *sed contra* observe que « les anges sont plus puissants que l'homme dans l'acte de connaître. Or, l'homme, par les principes de sa nature, peut connaître Dieu, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, chapitre I (v. 19) : *Ce qui est connu de Dieu est manifeste pour eux.* Combien plus, donc, les anges le pourront-ils ». — Cet argument est péremptoire. Il tranche de façon décisive, par voie d'autorité et d'*a fortiori*, la question proposée.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les anges, par les principes de leur nature, peuvent avoir une certaine connaissance de Dieu. Pour s'en convaincre », nous dit-il, « il faut considérer qu'une chose peut être connue de trois manières. D'abord, par la présence de son essence dans le sujet qui con-

naît ; comme si nous disons que la lumière est vue dans l'œil. C'est ainsi, nous l'avons dit (article premier de la question présente), que l'ange se connaît lui-même. Une autre manière » dont une chose peut être connue, c'est quand on la connaît « par la présence de la similitude dans la faculté de connaître : la pierre, par exemple, est vue par l'œil, à cause que sa similitude résulte en ce dernier. Enfin, une troisième manière de connaître consiste en ce que la similitude de la chose ne vient pas immédiatement de cette chose elle-même, mais d'une autre chose où elle a été causée : c'est ainsi que nous voyons l'homme dans le miroir. — Nous assimilerons à la première de ces connaissances, la connaissance de Dieu qui consiste à le voir par son essence. Cette connaissance de Dieu ne peut convenir à aucune créature, en vertu de ses principes naturels, ainsi que nous l'avons dit plus haut (q. 12, art. 4). Au troisième mode de connaître nous assimilerons la connaissance que nous-mêmes avons de Dieu sur cette terre, quand nous le connaissons par la similitude divine que portent, réflétée en elles, les créatures » sensibles qui nous entourent, « selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 20) : *Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres.* Quant à la connaissance dont l'ange connaît Dieu par les principes de sa nature, elle occupe le milieu entre les deux connaissances dont nous venons de parler ; et on peut l'assimiler à la connaissance où l'on voit l'objet par l'espèce » ou la similitude « qu'on a reçue de lui. Dans la nature de l'ange, en effet, se trouve imprimée la similitude de Dieu, et l'ange, par son essence, connaîtra Dieu, en tant que cette essence est une similitude divine. Comme cependant aucune similitude créée n'est capable de représenter la divine essence » dans sa perfection et selon qu'elle est en elle-même, « on ne peut pas dire qu'en voyant son essence, l'ange voie l'essence de Dieu. Aussi bien » et quoiqu'elle s'en distingue, occupant le milieu entre elle et la connaissance que Dieu a de Lui-même par la vision de son essence, « il faut dire que la connaissance dont l'ange connaît Dieu se rapproche davantage de notre connaissance, à nous, qui est par mode de miroir ; car la nature même de l'ange » par laquelle l'ange connaît Dieu, « est

une sorte de miroir où se trouve représentée la similitude divine ». Toute la différence entre cette connaïssance et la nôtre, consiste en ceci, que nous tirons des créatures les espèces intelligibles à l'aide desquelles nous connaissons Dieu, tandis que l'ange reçoit ces espèces et, en premier lieu, sa nature à lui qui est sa première forme intelligible, de Dieu directement.

L'*ad primum* fait observer que « saint Denys », dans le passage cité par l'objection, « parle de la connaissance compréhensive, ainsi qu'on le voit par ses propres expressions; et il est vrai qu'en ce sens, Dieu ne peut être connu par aucune créature », non pas même dans le ciel et parmi les bienheureux qui jouissent de la vision intuitive [Cf. q. 12, art. 7].

L'*ad secundum* accorde qu'il y a une distance infinie entre la connaissance que l'ange peut avoir de Dieu et celle que Dieu a de Lui-même. Mais cela ne prouve pas que l'ange ne puisse pas connaître Dieu. « De ce que l'intelligence et l'essence de l'ange sont à une distance infinie de Dieu, il s'ensuit que l'ange ne peut pas comprendre Dieu, ni voir par sa nature l'essence divine. Il ne s'ensuit pourtant pas que l'ange ne puisse avoir aucune connaissance de Dieu. C'est qu'en effet » la même proportion existe entre la distance qui sépare l'être de Dieu et l'être de l'ange, et celle qui sépare leur mode de connaître : et « de même que Dieu est à une distance infinie de l'ange, pareillement la connaissance que Dieu a de Lui-même l'emporte infiniment sur la connaissance que l'ange en peut avoir ».

L'*ad tertium* redit que « la connaissance dont l'ange connaît Dieu naturellement occupe le milieu entre les deux connaissances dont parlait l'objection, bien qu'elle se rapproche davantage de l'une d'elles, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'ange connaît Dieu, même laissé à lui-même ou dans le seul ordre de la nature. Et il le faut bien; car, s'il en était autrement, les mauvais anges, qui sont privés de la vision intuitive de Dieu, n'auraient de Lui aucune connaissance. D'ailleurs, par le seul fait que la nature de l'ange est une reproduction, inadéquate sans doute et même infiniment distante de son divin Exemplaire, mais réelle cependant et très exacte, de la nature divine, en se

connaissant lui-même par son essence, l'ange ne peut pas ne pas connaître Dieu, d'une connaissance qui n'est certes pas la connaissance intuitive, au sens où Dieu se voit Lui-même, ni au sens où les bienheureux le voient dans le ciel, mais qui n'est pas, non plus, la connaissance lente, discursive et sujette à tant d'hésitations ou d'erreurs qui est la nôtre sur cette terre. L'ange connaît Dieu d'une connaissance nécessaire et infaillible, en se connaissant lui-même et en connaissant par les espèces qui sont en lui toutes les autres créatures.

Nous avons vu que l'ange se connaît lui-même, qu'il connaît les autres anges et qu'il connaît Dieu. — « Nous devons maintenant considérer quelles sont, parmi les choses matérielles, celles que l'ange connaît ».

Tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION LVII.

DE LA CONNAISSANCE DES ANGES PAR RAPPORT AUX CHOSES MATÉRIELLES

Cette question comprend cinq articles :

1° Si les anges connaissent les natures des choses matérielles?
2° S'ils connaissent les choses singulières?
3° S'ils connaissent les choses futures?
4° S'ils connaissent les pensées des cœurs?
5° S'ils connaissent tous les mystères de la grâce?

De ces cinq articles, les quatre premiers examinent la connaissance des anges par rapport aux choses matérielles considérées dans l'ordre naturel ; le cinquième, par rapport aux choses matérielles, selon que règne parmi elles l'ordre surnaturel. — Dans l'ordre naturel, il y a les réalités distinctes des phénomènes de conscience, et les phénomènes de conscience. Parmi les réalités distinctes des phénomènes de conscience, on aura, d'abord, les natures spécifiques, puis les individus de ces natures, et enfin la succession, dans le temps, de tout ce qui évolue, ou la raison même de futur. Chacun des quatre premiers articles examine successivement ce qu'il en est de la connaissance des anges par rapport à ces divers points.

Et d'abord, de la connaissance des anges par rapport aux natures des choses matérielles. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les anges connaissent les choses matérielles?

Trois objections veulent prouver que « les anges ne connaissent pas les choses matérielles ». — La première rappelle que

« la chose entendue est la perfection de celui qui entend. Or, les choses matérielles ne peuvent pas avoir raison de perfection par rapport aux anges, puisqu'elles leur sont inférieures. Donc les anges ne connaissent pas les choses matérielles ». — La seconde objection cite une parole empruntée à saint Augustin et qui fait partie de la glose sur la IIe Épître *aux Corinthiens*, ch. XII, v. 2, disant que « la vision intellectuelle porte sur ce qui est dans l'âme par son essence. Or, les choses matérielles ne peuvent pas être dans l'âme de l'homme ou dans l'esprit de l'ange, par leurs essences. Il s'ensuit qu'elles ne peuvent pas être objet de connaissance intellectuelle; mais seulement de connaissance imaginaire, qui saisit les similitudes des corps, ou de connaissance sensible, qui saisit les corps eux-mêmes. Puis donc que dans les anges il n'y a ni connaissance imaginaire ni connaissance sensible, mais seulement connaissance intellectuelle, il est impossible que les anges connaissent les choses matérielles ». — La troisième objection pose en quelque sorte la question préalable. Elle fait observer que « les choses matérielles ne sont pas actuellement connaissables pour l'intelligence ; elles ne peuvent être connues que par la perception du sens ou de l'imagination qui ne se trouvent point dans l'ange. Donc les anges ne connaissent pas les choses matérielles ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce principe, que « la vertu supérieure peut tout ce que peut la vertu inférieure. Or, l'intelligence de l'homme, qui est, par ordre de nature, inférieure à celle de l'ange, peut connaître les choses matérielles. Donc, à plus forte raison, l'intelligence de l'ange le pourra ». L'Écriture sainte et la Tradition catholique confirment, du point de vue de l'autorité, cette conclusion, en nous montrant les anges qui s'occupent incessamment du monde des corps et du monde humain, pour les administrer au nom et sur l'ordre de Dieu. Or, cette administration serait impossible si les anges ne connaissaient pas les choses matérielles.

Au corps de l'article, saint Thomas se contente de faire remarquer la place que les anges occupent dans l'échelle des êtres. Il en conclut tout de suite que les anges connaissent les choses matérielles, et qu'ils les connaissent excellemment. « Il règne,

nous dit-il, cet ordre dans les choses, que les êtres supérieurs l'emportent en perfection sur les êtres inférieurs, et que ce qui est contenu dans les êtres inférieurs d'une manière imparfaite, partielle et multiple, se trouve contenu dans les êtres supérieurs d'une façon éminente, par mode de totalité et de simplicité. De là vient qu'en Dieu, comme au suprême sommet des choses, tout préexiste d'une façon supersubstantielle, en l'absolue simplicité de son Être, selon que s'exprime saint Denys au livre des *Noms Divins* (ch. I; de S. Th., leç. 3; ch. V; de S. Th., leç. 2, 3). Or, les anges, parmi toutes les autres créatures, sont les plus rapprochés de Dieu et les plus semblables à Lui. Il s'ensuit qu'ils doivent participer la divine Bonté, en plus grande abondance et de façon plus parfaite, comme dit encore saint Denys, au chapitre IV de la *Hiérarchie céleste*. Par conséquent, tout ce qui est dans les choses matérielles devra préexister dans les anges d'une façon plus simple et plus immatérielle que dans les choses elles-mêmes, bien que de façon moins simple et moins parfaite qu'en Dieu. Mais ce qui est dans un être doit se plier aux conditions de cet être. Et puisque les anges sont par nature des substances intellectuelles, il faudra donc que les choses matérielles soient en eux à l'état intellectuel. Seulement, tandis que Dieu connaît les choses matérielles par son essence, les anges les connaîtront parce qu'ils ont en eux les espèces intelligibles de ces choses matérielles ». Toutes les natures qui se trouvent *réalisées* dans le monde de la matière doivent se trouver *idéalisées* dans le monde des esprits. En Dieu, elles sont idéalisées d'une manière si parfaite qu'elles s'identifient à son essence à lui. Dans les anges, comme aussi dans l'homme, elles sont idéalisées par des similitudes ou des représentations d'elles-mêmes. Mais il y a cette différence, entre l'ange et l'homme, que l'esprit angélique reçoit directement de Dieu, et, par conséquent, de façon bien plus excellente, ces représentations des natures matérielles, tandis que l'homme les puise dans les choses elles-mêmes, à l'aide de ses sens et par le procédé d'abstraction.

L'*ad primum* explique que « la chose entendue est la perfection de celui qui entend, en raison de l'espèce intelligible que ce dernier a dans son intelligence ». Or, il n'y a aucune difficulté à

admettre que les choses matérielles soient ainsi la perfection de l'intelligence angélique; car ce n'est pas selon leur être matériel qu'elles sont dans l'esprit de l'ange; elles n'y sont que par leurs espèces intelligibles. « C'est ainsi », dit saint Thomas, « que les espèces intelligibles qui sont dans l'intelligence angélique ont raison de perfection et d'acte par rapport à cette intelligence ».

L'*ad secundum* offre un intérêt tout spécial; parce qu'il précise, en passant, l'objet propre du sens, de l'imagination et de l'intelligence. « Le sens ne perçoit pas les essences des choses, mais seulement les accidents extérieurs. Pareillement aussi l'imagination : elle ne saisit que les seules similitudes des corps. Seule, l'intelligence perçoit les essences des choses : aussi bien, Aristote dit-il, au troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 7; de S. Th., leç. 11), que l'objet propre de l'intelligence est *ce qu'une chose est;* et qu'à ce sujet elle ne se trompe pas, pas plus que le sens, relativement à son sensible propre [Cf. sur ce point, q. 17, art. 2 et 3]. Ainsi donc, les essences des choses matérielles sont dans l'intelligence de l'homme ou de l'ange, non pas selon leur être réel », comme semblait le supposer l'objection, « mais » selon leur être représentatif, « à la manière dont la chose entendue est en celui qui entend. Il est cependant certaines choses qui peuvent être dans l'intelligence angélique ou même dans l'intelligence de l'homme, selon leur être réel en même temps que selon leur être intellectuel » : telle, par exemple, la substance de l'ange ou celle de l'âme. « La vision intellectuelle aura pour objet soit les unes soit les autres ».

L'*ad tertium* répond que « si l'ange tirait sa connaissance des choses matérielles de ces choses matérielles elles-mêmes, il lui faudrait les rendre intelligibles par le procédé d'abstraction » : auquel cas, il aurait besoin, en effet, du sens et de l'imagination. « Mais il ne tire pas la connaissance qu'il en a de ces choses matérielles; il connaît ces choses par leurs espèces actuellement intelligibles qu'il porte en lui et qui lui sont connaturelles. Ces espèces jouent pour lui », mais de façon bien plus excellente, « le rôle que jouent pour notre intelligence les espèces qu'elle rend intelligibles en les abstrayant » des choses matérielles.

Toutes les natures qui sont dans le monde matériel et qui constituent, par leur ensemble, ce monde matériel lui-même, l'ange les connaît. Il les connaît parce qu'il les a en lui. Non pas qu'il les ait en lui selon l'être matériel qu'elles ont dans la nature ou dans leur réalité concrète, mais selon un mode d'être qui n'est sans doute pas aussi parfait que le mode d'être qu'elles ont en Dieu où elles s'identifient, au point de vue de la réalité, à l'essence divine elle-même; qui est cependant bien plus parfait, comme mode d'être, que celui qu'elles ont dans leur réalité substantielle, puisqu'au lieu d'être matériel, ce mode d'être est tout à fait immatériel. Les natures des choses matérielles sont dans l'intelligence angélique par leur représentation, ou leur similitude, ou leur espèce intellectuelle, actuant cette intelligence et formant avec elle un seul principe d'opération qui a pour effet la connaissance même de ces natures. — Nous parlons d'être immatériel, distinct de l'être matériel et concret que ces natures ont en elles-mêmes. Mais ne va-t-il pas s'ensuivre que l'ange ne connaît que les natures universelles et non pas les individus de ces natures? Le singulier, le particulier, dans l'ordre et le monde de la matière, pouvons-nous dire que l'ange le connaît?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II

Si l'ange connaît les choses singulières?

Cet article est d'une importance extrême. Il touche à la question la plus délicate ou au problème le plus difficile de la psychologie et de l'idéologie transcendantales. Comment l'ange, qui est un esprit pur, qui n'a pas de corps, ni de sens le mettant en rapport avec le monde matériel, peut-il entrer en rapport avec ce monde-là, alors que nous, dans notre sphère humaine, nous ne pouvons connaître le monde matériel dans sa réalité concrète ou empirique, et ce qui s'y passe, qu'à l'aide et par l'entremise de nos sens? Telle est la question.

Trois objections veulent prouver que « l'ange ne connaît pas les choses singulières ». — La première va droit au cœur de la difficulté. Elle cite le mot d'« Aristote » qui « dit au premier livre des *Physiques* (ch. v, n. 9; de S. Th., leç. 10; IIe liv. *de l'Ame*, ch. v, n. 6; de S. Th., leç. 12), que *le sens a pour objet le singulier et la raison l'universel.* Puis donc que dans les anges il n'y a pas d'autre faculté de connaître que l'intelligence, ainsi qu'il ressort des conclusions précédentes (q. 54, art. 5), il s'ensuit que les anges ne connaissent pas le singulier ». — La seconde objection rappelle que « toute connaissance se fait par une certaine assimilation du sujet qui connaît à l'objet connu. Or, on ne voit pas qu'il puisse y avoir assimilation de l'ange au singulier en tant que singulier : l'ange, en effet, est immatériel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 50, art. 2); et le principe du singulier, c'est la matière. Il n'est donc pas possible que l'ange connaisse le singulier ». — La troisième objection dit que « si l'ange connaît le singulier, ou ce sera par des espèces particulières, ou par des espèces universelles. Ce ne peut pas être par des espèces particulières, car il lui en faudrait à l'infini », les individus d'une même espèce pouvant se multiplier à l'infini. « Ni non plus par des espèces universelles; car l'universel ne peut pas suffire à faire connaître le singulier en tant que singulier, puisque le singulier n'est connu dans l'universel qu'en puissance » : quelqu'un qui ne connaîtrait les individus humains que dans la connaissance générale qu'il aurait de l'espèce humaine, ne les connaîtrait pas en eux-mêmes et dans leur actualité, mais d'une façon purement potentielle. « Donc, l'ange ne connaît pas » le particulier ou « le singulier ».

L'argument *sed contra* en appelle à la grande doctrine catholique de l'ange gardien. « Nul ne peut *garder* ce qu'il ne connaît pas. Or, les anges gardent les hommes individuellement, selon cette parole du *psaume* CX (v. 11) : *Il a mandé à ses anges, à ton sujet,* etc. Donc, les anges connaissent le singulier ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par signaler deux opinions erronées au sujet de la question actuelle : l'une, qui niait purement et simplement toute connaissance du singu-

lier par rapport aux anges; l'autre, qui l'expliquait mal et, au fond, la niait aussi. — « D'aucuns, nous dit saint Thomas, ont soustrait totalement aux anges la connaissance des choses particulières ». Il semble bien que saint Thomas vise ici Averroès, sans le nommer [Cf. le livre d'Averroès *Du bonheur de l'âme*, ch. v]. « Mais, ajoute-t-il, ce sentiment déroge à la foi catholique, enseignant que les choses de ce monde sont régies par les anges, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 14) : *Ils sont tous des esprits qui administrent.* Si, en effet, ils n'avaient pas la connaissance du particulier, ils ne pourraient avoir aucune providence des choses qui se passent dans ce monde, attendu que » les événements ou les faits et « les actes sont du domaine des choses concrètes et particulières; et ce serait contraire à ce qui est dit au livre de l'*Ecclésiaste*, ch. v (v. 5) : *Ne dis pas, devant l'ange, qu'il n'y a pas de providence* »[1]. C'est donc aller contre la foi catholique d'affirmer que les anges n'ont aucune connaissance du particulier dans le monde de la matière. Mais « ce serait aussi », déclare saint Thomas, « aller contre l'enseignement de la philosophie » tel qu'il se donnait de son temps et depuis Aristote : « d'après cet enseignement, en effet, les anges » ou substances séparées « étaient donnés comme mouvant les orbes célestes et les mouvant par voie d'intelligence et de volonté », ce qui supposait manifestement la connaissance de ces sphères et des effets particuliers que leur mouvement devait produire dans le monde inférieur. Cette seconde raison de saint Thomas, du moins au sens où on la prenait alors, ne s'applique plus dans la conception du monde tel qu'on l'entend aujourd'hui. Mais elle était d'une efficacité souveraine contre Averroès et ses disciples. Pour nous, au point de vue catholique, la première raison suffit. Nous donnerons tout à l'heure, au point de vue philosophique, une autre raison qui sera indépendante de toute conception cosmologique et qui vaudra par elle-même.

1. Ce texte de l'*Ecclésiaste* semble plutôt faire allusion à la Providence de Dieu qu'à la providence de l'ange; mais comme il y est aussi fait mention de la *présence* de l'ange, il prouve en faveur de la connaissance angélique.

Donc, on ne peut pas dire que l'ange ignore les choses particulières du monde matériel. Cette opinion extrême est insoutenable. « Aussi bien, poursuit saint Thomas, d'autres ont dit que l'ange connaissait le singulier, mais » non pas selon qu'il est en lui-même, dans sa réalité concrète et matérielle ; il ne le connaîtrait que « dans ses causes universelles, auxquelles doivent se ramener tous les effets particuliers : c'est ainsi, par exemple, que l'astronome juge d'une éclipse à venir par les dispositions des mouvements célestes. — Ce sentiment, déclare à nouveau saint Thomas, n'évite pas les inconvénients déjà signalés. Connaître, en effet, le singulier dans ses causes universelles, n'est pas le connaître en tant que singulier, c'est-à-dire, avec les conditions de temps et de lieu » qui le constituent lui-même et le différencient de tout autre. « Et, par exemple, un astronome qui ne connaît une éclipse que par la computation des mouvements célestes ne la connaît que dans ses conditions générales d'éclipse» : ces conditions peuvent convenir à une infinité d'autres éclipses qui se reproduiront exactement selon les mêmes circonstances ou avec les mêmes conjonctions des corps célestes dans la suite des siècles. Ce qui constitue l'être particulier ou singulier de telle éclipse déterminée, la distinguant de tout autre éclipse qui n'est pas elle, c'est qu'elle se produit là et aujourd'hui. Or, ceci n'est point perçu par l'astronome, du fait qu'il calcule par avance le moment précis où tel astre passera devant tel autre et l'éclipsera. Ce ne peut être saisi que par l'œil de l'astronome ou de tout autre spectateur, contemplant tel passage de tel astre devant tel autre, au moment même où il se produit. C'est donc selon cet être particulier qu'il a en lui-même quand il existe réalisé selon toutes ses conditions individuantes, et non selon l'être qu'il peut avoir dans ses causes universelles, que le particulier ou le singulier doit pouvoir être connu de l'ange, si nous voulons sauver l'enseignement de la foi. Il le fallait aussi, dans la pensée philosophique des anciens. « Car l'administration, et la providence, et le mouvement portent sur le singulier selon qu'il est là et maintenant » dans son être concret, avec toutes les conditions qui l'individuent.

« Nous devons donc », reprend saint Thomas, « parler autre-

ment et dire que si l'homme connaît, par diverses facultés de connaître, tous les genres d'être, savoir : par l'intelligence, l'universel et l'immatériel; et par le sens, le singulier et le corporel; — semblablement, l'ange, par sa seule faculté intellective, devra connaître et les uns et les autres. — L'ordre des choses, en effet, poursuit le saint Docteur rattachant la preuve du présent article à la splendide preuve de l'article précédent, « a ceci, que plus un être est élevé, plus sa vertu est une et plus son extension est grande. C'est ainsi que même dans l'homme, le sens commun » ou central, « qui est plus élevé que le sens » particulier et « propre, tout en restant une faculté unique, connaît tout ce que connaissent les cinq sens extérieurs, et certaines autres choses qu'aucun des sens extérieurs ne connaît, comme, par exemple, la différence qui existe entre le blanc et le doux. Et l'on pourrait constater la même chose partout ailleurs. Il s'ensuit que l'ange, étant, par ordre de nature, supérieur à l'homme, il ne se peut pas que l'homme connaisse quoi que ce soit par l'ensemble de ses facultés, et que l'ange, par sa seule faculté de connaître, qui est l'intelligence, ne le connaisse pas. Aussi bien, Aristote tient-il pour inacceptable que Dieu ignore la discorde, alors que nous la connaissons; ainsi qu'on le voit au Ier livre *de l'Ame* (ch. v, n. 10; de S. Th., leç. 12) et au troisième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 11; Did., liv. II, ch. iv, n. 15).

Il faut donc, de toute nécessité — et la raison que nous venons de donner n'est pas moins d'ordre philosophique que d'ordre théologique — que tout ce que nous connaissons par nos multiples facultés de connaître, tout cela, l'ange le connaisse, aussi bien et mieux que nous, par sa seule faculté de connaître qui est l'intelligence. Théoriquement, l'ordre ou l'échelle des êtres l'exige; et, de fait, nous constatons, pour ce qui est des choses à notre portée, qu'il en est toujours ainsi, savoir que dans la mesure même où un être l'emporte sur les autres en perfection, dans cette mesure il voit grandir en simplicité et en extension sa vertu active.

Après avoir prouvé la nécessité du fait, saint Thomas nous explique comment l'ange, qui n'est pourtant pas en rapport avec le monde matériel par l'entremise de sens ou d'organes corpo-

rels, ne laisse pas que de connaître ce monde matériel, dans sa réalité concrète, bien mieux que nous ne le pouvons connaître nous-mêmes à l'aide de nos sens. La raison qu'il en donne est décisive pour établir l'objectivité en même temps que l'excellence de la connaissance angélique. « Voici », nous dit-il, « comment nous pouvons nous faire une idée du mode dont l'intelligence angélique connaît le singulier ». Au lieu de nous tourner, comme lorsqu'il s'agit de nous, du côté des choses matérielles, et de considérer leur action sur le sujet destiné à les connaître, c'est du côté de Dieu que nous devons chercher la raison de la connaissance angélique. La connaissance de l'ange a pour cause, non pas une action de la matière sur son intelligence, mais l'action même de Dieu imprimant en elle la similitude des réalités qu'Il produit dans la nature. « De même que les choses procèdent de Dieu pour subsister en leurs natures propres, de même aussi pour qu'elles soient dans la connaissance des anges ». C'est ce que nous avons établi plus haut (q. 55, art. 2). « Or, il est bien évident que de Dieu procède dans les choses, non pas seulement ce qui touche à la nature universelle », comme, par exemple, pour les hommes, la raison d'homme, « mais encore ce qui est principe d'individuation » : tout ce qui fait que tel homme est tel homme, par exemple, que Pierre est Pierre, tout cela vient de Dieu comme de sa première cause. « Dieu, en effet, cause », à titre de première cause, « tout ce qui constitue la substance d'une chose, sa matière aussi bien que sa forme. D'autre part, c'est dans la raison même de sa causalité que se trouve, pour Dieu, la raison de sa connaissance; car sa science est une science causatrice, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 14, art. 8). De même donc que Dieu, par son essence, par laquelle Il cause tout ce qui est, est la similitude de tout et connaît tout par elle, non pas seulement quant aux natures universelles, mais aussi quant à ce qui fait le caractère singulier de tous les êtres; de même les anges, par les espèces reçues de Dieu, connaissent les choses, non pas seulement quant à leur nature universelle, mais selon leur être singulier, en tant que les espèces par lesquelles ils connaissent sont de certaines représentations multiples de l'unique et simple essence divine ».

On nous saura gré de reproduire cette admirable raison que vient de nous donner ici saint Thomas, sous la forme que le saint Docteur lui donne dans la question disputée *de l'Ame* (art. 20). « Il en est, explique-t-il, qui, pour assigner aux anges la connaissance vraie du particulier, ont dit qu'ils tiraient cette connaissance des choses elles-mêmes singulières. Mais c'est là chose absolument inacceptable. Comme il y a, en effet, la plus grande distance entre l'être intelligible et l'être matériel et sensible, ce n'est pas tout de suite que la forme d'une chose matérielle est reçue dans une intelligence; elle n'y vient qu'à travers plusieurs intermédiaires. C'est ainsi, par exemple, que la forme d'un objet sensible, passe, d'abord, dans le milieu, où son être est déjà plus spirituel que dans sa réalité concrète; puis, du milieu, dans l'organe du sens; et, ensuite, de là, dans l'imagination et dans les autres facultés intérieures; puis, enfin, elle arrive jusqu'à l'intelligence. Or, il n'est même pas possible d'imaginer ces sortes d'intermédiaires, quand il s'agit de l'ange. — Nous devons donc parler autrement et dire que les formes des choses, par lesquelles l'intelligence connaît, peuvent se référer aux choses d'une double manière. Les unes ont raison de cause par rapport à ces choses; les autres sont causées par elles. Celles qui ont raison de cause, mènent à la connaissance de la chose, dans la mesure même où elles la causent. C'est ainsi que l'ouvrier qui donne à son œuvre la forme consistant dans la disposition de la matière, connaîtra, par l'idée qu'il a de son œuvre, tout ce qu'il cause en elle. Et parce qu'il n'est aucun art humain qui cause sa matière, la présupposant toujours à son action, de laquelle matière sortent les conditions concrètes de l'individu, de là vient que l'homme d'art, par la forme qu'il a dans son esprit, tel, par exemple, un architecte, ne peut connaître la maison que dans ses principes universels, nullement en tant que réalisée dans telle portion de matière : il faut, pour ceci, qu'il use du secours de ses sens extérieurs. Mais Dieu, par son intelligence, ne produit pas seulement la forme d'où se tire la raison universelle » de genre, de différence, ou d'espèce; « Il produit aussi la matière, qui est le principe de l'individuation. Il s'ensuit que par son art » ou par l'idée qu'Il a de son œuvre, « Dieu connaît tout ensemble

et l'universel et le particulier. — Or, de même que de l'art divin émanent les choses matérielles pour subsister dans leurs natures propres; pareillement, de ce même art divin émanent, dans les substances intellectuelles séparées, les similitudes intelligibles des choses, *par lesquelles les choses sont connues selon que Dieu les produit.* Il s'ensuit que les substances séparées connaissent non seulement l'universel, mais aussi le singulier, en tant que les espèces intelligibles, qui de l'art divin émanent en elles, sont » la représentation ou « la similitude des choses, soit quant à leur forme, soit quant à leur matière. — Et il n'y a aucune impossibilité à ce que la forme qui est cause de la chose, tout en étant elle-même immatérielle, soit la similitude de la chose, non pas seulement quant à sa forme, mais aussi quant à sa matière; parce que toujours ce qui se trouve dans un être supérieur, s'y trouve d'une manière » plus simple et plus parfaite, « plus uniforme, que dans les natures inférieures. Aussi bien, quoique dans les natures sensibles, autre soit la matière et autre la forme, ce qui est au dessus de ces natures, causant l'un et l'autre de ces deux principes, pourra, tout en restant un et identique, se référer aux deux. C'est ainsi que les substances supérieures connaissent d'une façon immatérielle les choses matérielles et d'une façon indivise les choses divisées, selon que s'exprime saint Denys au chapitre VII des *Noms Divins.* — Il n'en est pas de même pour les formes intelligibles venues des choses. Elles en viennent par un certain procédé d'abstraction. D'où il suit qu'elles ne conduisent pas à la connaissance de la chose, quant à ce que laisse de côté l'abstraction, mais seulement quant à ce que l'abstraction en tire. C'est pour cela que les formes qui sont dans notre intelligence, étant abstraites de la matière et de toutes les conditions matérielles, ne peuvent pas nous conduire à la connaissance » directe « du singulier, mais seulement de l'universel. — Et telle est la raison qui fait que les substances séparées peuvent, par leur intelligence, connaître le particulier, tandis que notre intelligence ne connaît que l'universel ».

Il serait superflu d'insister sur l'importance de la doctrine que saint Thomas vient de nous livrer dans l'article de la *Somme* et dans celui de la question *de l'Ame.* Cette doctrine nous trace

la ligne de démarcation qui séparera à tout jamais, dans l'ordre des connaissances naturelles, la connaissance humaine et la connaissance angélique. Le grand tort de tous les idéalistes exagérés, depuis Platon jusqu'à Kant, a été de ne pas prendre garde, ou de ne point prêter une attention suffisante à la différence essentielle qui existe entre la nature de l'âme et la nature de l'ange. L'ange étant un pur esprit, et *les corps ne pouvant pas agir directement sur un esprit*, il faut, de toute nécessité, que la connaissance angélique s'explique autrement que par l'action de l'objet sur le sujet. Ici donc, seront légitimes et même nécessaires les théories les plus hardies de l'innéisme et du subjectivisme, pourvu d'ailleurs que loin d'exclure l'action de Dieu, elles se réfèrent à cette action comme à la seule raison capable de justifier l'existence et l'objectivité des idées innées et subjectives. L'homme, au contraire, n'étant plus un pur esprit, mais *un composé substantiel d'âme intelligente et de corps organique*, il faudra, sous peine de porter atteinte à sa nature même, expliquer son mode naturel de connaître, non plus par une action directe de Dieu sur son esprit, lui infusant, toutes faites, à l'état intelligible, les idées dont il doit vivre, mais *par l'action même du monde des corps sur ses organes sensibles*, dont le rôle, précisément, sera de fournir à l'âme les matériaux ou les éléments de ses idées. Les idées de l'ange doivent être nécessairement innées. Nos idées à nous, dans l'ordre naturel de nos connaissances sur cette terre, doivent être nécessairement abstraites. Et tous les faits d'expérience ou de conscience confirment cette grande doctrine de saint Thomas, en ce qui est de la connaissance humaine. Nous n'avons pas à y appuyer ici, puisque plus tard, dans le traité de l'homme, nous étudierons à fond et directement cette doctrine. Il aura suffi, pour le moment et à l'occasion de la connaissance angélique, de remarquer que le problème de nos connaissances n'est pas, comme aujourd'hui on affecte trop de le croire, d'ordre purement psychologique, mais qu'il est, essentiellement, un problème d'ordre anthropologique.

L'*ad primum* fait observer qu' « Aristote », lorsqu'il assigne à l'intelligence l'universel, par opposition au particulier qu'il

réserve au sens, « parle de notre intelligence, dont le propre est de ne saisir les choses qu'en les abstrayant; et l'abstraction, en effet, en laissant de côté les conditions matérielles, donne l'universel. Mais ce mode d'entendre ne convient pas aux anges, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 2 ; art. 3, *ad 1um*). Et voilà pourquoi la raison n'est pas la même ».

L'*ad secundum* explique comment il faut entendre la raison de similitude, requise en effet dans tout acte de connaissance, et que l'objection voulait être impossible entre la substance immatérielle de l'ange et les conditions de la matière qui sont les conditions mêmes du particulier. « Par leur nature, les anges ne sont point semblables aux choses matérielles comme un être est semblable à un autre selon qu'il convient avec lui dans le genre, ou l'espèce, ou quelque qualité accidentelle; ils leur sont semblables, à la manière dont l'être supérieur est semblable à l'être inférieur, comme, par exemple, le soleil ressemble au feu » : [Pour les anciens, la chaleur solaire n'avait qu'un rapport d'analogie avec la chaleur qui se manifeste autour de nous ; le soleil chauffait, en vertu d'une qualité supérieure, qui n'était pas, spécifiquement, de même nature que la chaleur existant dans les corps chauds]. « C'est de cette manière qu'en Dieu se trouve la similitude de toutes les choses » matérielles, « quant à leur forme et quant à leur matière, selon qu'en Lui préexiste, comme dans sa cause, tout ce qu'il y a d'être réel dans les choses ». En Dieu se trouve, par mode de suréminence, tout ce qu'il y a de réalité dans le monde. Il n'est rien, dans le monde des réalités, non pas même la matière première, qui n'ait en Dieu sa première cause et, par suite, sa similitude non pas spécifique, ni même générique, mais analogique. Cf. q. 4, art. 2 et 3. « Pour la même raison, les espèces de l'intelligence angélique, qui sont de certaines similitudes dérivées de l'essence divine, seront la similitude des choses, non pas seulement quant à leur forme, mais aussi quant à leur matière ».

L'*ad tertium* répond au sujet du caractère universel des espèces intelligibles de l'ange. Nous admettons, en effet, que ces espèces sont, en un certain sens, universelles ; c'est-à-dire que dans une même espèce plusieurs objets peuvent être représen-

tés : que, par exemple, il n'est point nécessaire que l'ange ait autant d'espèces intelligibles qu'il connaît d'êtres particuliers ; il peut même connaître, en une même espèce intelligible, plusieurs catégories d'êtres spécifiquement distincts. C'est que « les anges connaissent les êtres particuliers par des formes universelles qui sont cependant la similitude des choses et quant à leurs principes universels et quant à leurs principes individuants » ; et le caractère universel de leurs formes intelligibles va s'amplifiant et se simplifiant de plus en plus, à mesure qu'on monte dans la perfection des natures angéliques. « Quant au mode dont l'ange peut connaître plusieurs choses par une même espèce, nous l'avons déterminé plus haut (q. 55, art. 3, *ad 3um*).

L'ange connaît le singulier, le particulier, dans le monde des corps. Il le connaît directement, par son intelligence, sans avoir pour cela à mendier le secours de facultés organiques et sensibles, comme l'intelligence humaine. C'est qu'à la différence de l'intelligence humaine, et parce qu'elle appartient à un esprit pur, l'intelligence angélique connaît le monde des corps, non par l'action de ces derniers imprimant en elle leur similitude, impression qui ne pourrait aboutir à l'intelligence qu'après de multiples abstractions, d'où seraient exclues les conditions matérielles individuantes, seules perçues par les sens; mais par l'action immédiate de Dieu, cause première de tout ce qui est dans le monde des corps, qui imprime, dès le début de leur être, dans chacune des intelligences angéliques, les similitudes proportionnées de tout ce qu'Il produit ou doit produire au dehors dans le monde et selon l'ordre de la nature. — Voilà pour la connaissance du singulier ou du particulier dans le monde des corps. Mais l'avenir ou le futur, essentiel aussi à ce monde où règnent la succession et le temps, l'ange le connaît-il? Telle est la nouvelle question que nous devons maintenant examiner. Elle forme l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les anges connaissent les choses futures?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « les anges connaissent les choses futures ». — La première arguë de ce que « les anges sont plus puissants, dans leur acte de connaître, que ne le sont les hommes. Or, il est des hommes qui connaissent beaucoup de choses futures. Donc, à plus forte raison, les anges ». — La seconde objection observe que « le présent et le futur sont des différences du temps » : le temps, en effet, se divise en passé, présent et futur. « Or, l'intelligence de l'ange est au dessus du temps; car l'*intelligence s'équipare à l'éternité*, c'est-à-dire à l'*œvum*, ainsi qu'il est marqué au livre des *Causes* (prop. II; de S. Th., leç. 2). Donc, par rapport à l'intelligence angélique, il n'y a aucune différence entre le présent et le futur; l'ange connaît indifféremment l'un et l'autre ». — La troisième objection, très intéressante, remarque que « l'ange ne connaît pas par des espèces venues des choses, mais par des espèces innées universelles. Or, les espèces universelles se réfèrent indifféremment au passé, au présent et au futur » : elles font abstraction du temps comme du lieu. « Il s'ensuit, semble-t-il, que les anges doivent connaître indifféremment les choses passées, présentes et futures ». — La quatrième objection fait une parité entre le temps et le lieu. « De même qu'on parle de distance en raison du temps, de même on en parle en raison du lieu. Or, les anges connaissent ce qui est distant selon le lieu. Il faut donc qu'ils connaissent aussi ce qui est distant selon le temps à venir ».

L'argument *sed contra* observe que « ce qui est le signe propre de la Divinité ne peut pas convenir aux anges. Or, de connaître les choses futures est le signe propre de la Divinité, selon cette parole du livre d'*Isaïe*, ch. XLI (v. 23) : *Annoncez les choses qui arriveront plus tard et nous saurons que vous êtes*

des Dieux. Donc, les anges ne connaissent pas les choses futures ». — On trouve fréquemment, dans la Sainte Écriture, proclamée cette vérité, qu'il est un avenir que Dieu seul connaît et que nul autre que Lui ne saurait annoncer d'avance.

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu'« une chose future se peut connaître de deux manières. — D'abord, dans sa cause. De cette manière, on pourra connaître, par mode de science certaine, les futurs qui proviennent de leurs causes nécessairement, comme, par exemple, que demain le soleil se lèvera. Quant aux futurs qui proviennent de leurs causes dans la majorité des cas, on pourra les connaître, non de façon certaine, mais par mode de conjecture; c'est ainsi que le médecin pronostique la santé du malade. Ce mode de connaître les choses futures convient aux anges, et d'une manière d'autant plus parfaite qu'à nous, qu'ils connaissent les causes des choses de façon plus universelle et plus parfaite » : il se peut, en effet, qu'une cause particulière et immédiate soit par elle-même assez indéterminée à agir, qui le sera beaucoup moins eu égard à l'influence d'autres causes sur elle; et donc celui qui connaîtra de façon plus parfaite et plus universelle les rapports des causes entre elles, pourra connaître, dans ces causes, la chose future d'une certitude plus approchée. « C'est d'ailleurs ainsi, reprend saint Thomas, que les médecins, dont le regard plus puissant pénètre mieux les causes du mal, peuvent donner un meilleur pronostic sur la marche et l'issue de la maladie. Que s'il s'agit de futurs dont les causes ne les produisent que dans la minorité des cas » et de façon tout accidentelle, il n'y a pas à parler de science à leur sujet; « ils demeurent tout à fait inconnus : telles, par exemple, les choses fortuites ou de pur hasard. — Une autre manière dont les choses futures peuvent être connues, c'est en elles-mêmes. De cette manière, Dieu seul peut connaître les choses futures; et Il peut connaître ainsi, non pas seulement les choses qui proviennent nécessairement ou dans la majorité des cas, mais encore les choses fortuites et de pur hasard. C'est que Dieu voit toutes choses dans son éternité; laquelle éternité, étant simple, est présente à toute la durée du temps, et l'embrasse tout entière. De là vient que le regard de Dieu, restant un, porte

sur tout ce qui se fait à travers toute la durée du temps comme sur choses présentes ; et Il voit toutes choses en elles-mêmes », selon l'être qu'elles ont quand elles sont, « ainsi qu'il a été dit plus haut, quand il s'est agi de la science de Dieu (q. 14, art. 13). Quant à l'intelligence de l'ange, comme du reste toute intelligence créée, elle ne saurait s'égaler à l'éternité divine. Et c'est pourquoi il ne se peut pas qu'une intelligence créée connaisse le futur selon qu'il est dans son être » réalisé.

Cette impossibilité que vient de nous prouver ici saint Thomas était mise aussi en très vive lumière par le saint Docteur, dans les questions disputées *du Mal* (q. 16, art. 7) : « Les choses futures, disait-il, ne peuvent être connues en elles-mêmes par nul autre que par Dieu. La raison en est que les choses futures, en tant qu'elles sont futures, n'ont pas encore d'être en elles-mêmes. Or, l'être et le vrai ne font qu'un Puis donc que toute connaissance porte sur le vrai, il est impossible qu'une connaissance portant sur le futur sous sa raison de futur, le connaisse en lui-même. D'autre part, le passé, le présent et le futur constituant les différences du temps, dont ils disent l'ordre de succession, tout ce qui, en quelque manière que ce soit, est dans le temps, se réfère au futur sous sa raison de futur ». Pour qu'il se réfère au futur sous sa raison de présent, il doit attendre que ce futur se réalise, c'est-à-dire devienne présent en cessant d'être futur. C'est alors seulement qu'il pourra exister entre eux le rapport de co-présence. « Il est donc impossible qu'une connaissance soumise à l'ordre du temps connaisse les choses futures en elles-mêmes. Et parce que toute connaissance de la créature est telle, il s'ensuit qu'aucune créature ne peut connaître les choses futures en elles-mêmes. Ceci est le propre de Dieu seul, dont la connaissance est élevée au dessus de tout l'ordre du temps, de telle sorte qu'aucune partie du temps ne se réfère à l'opération divine sous la raison de passé ou de futur. Tout le cours du temps et tout ce qui à travers toute la durée du temps se réalise est soumis comme chose présente à son regard dans un rapport de parfaite conformité ; et son unique regard porte simultanément sur toutes choses, selon que chacune d'elles existe en son temps ». Dieu, dans son éternité, *coexiste* à toutes les durées

qui se succèdent; et c'est pour cela qu'il n'y a, pour lui, ni passé ni futur. Le passé et le futur n'existent que pour ceux qui sont eux-mêmes dans la succession de la durée. « Un exemple de ceci, remarque saint Thomas, peut se trouver dans l'ordre local. Il y a, en effet, un rapport entre l'avant et l'après qui sont dans le mouvement et le temps, et l'avant et l'après qui sont dans l'étendue; l'un suit à l'autre, ainsi qu'il est dit au IVe livre des *Physiques* (de S. Th., leç. 16). Dieu donc voit d'un regard présentiel tout ce qui se compare l'un à l'autre selon la raison de passé, de présent et de futur; ce que ne peut pas faire l'un quelconque de ceux dont le regard tombe lui-même sous cet ordre du temps : comme celui qui placé sur une hauteur », d'où il domine tous les contours de la route, « voit simultanément tous ceux qui passent sur le chemin, sans qu'ils aient, par rapport à lui, la raison de quelqu'un qui précède ou qui suit; et cependant il voit que les uns précèdent et que les autres suivent; tandis que ceux qui marchent dans le chemin ne voient que ceux qui sont devant eux ou à côté d'eux ». L'exemple est parfaitement choisi. Dieu, du haut de son éternité, domine tous les temps et coexiste à toutes les successions de la durée. Ceux, au contraire, qui sont dans le temps, ou à un période quelconque de la durée, ne coexistent qu'aux êtres qui sont au même période ou au même temps. Ils ne peuvent donc voir comme existant que ce qui leur coexiste dans le moment ou dans le période qui est celui de leur durée. Le futur, ayant pour eux la raison de futur, ils ne peuvent absolument pas le connaître comme étant, ou en lui-même. Ceci est le propre exclusif de Dieu en raison de son éternité.

L'*ad primum* répond que « les hommes ne connaissent les choses futures que dans leurs causes ou parce que Dieu les leur révèle. Et de cette sorte, les anges les connaissent aussi, bien plus excellemment. »

L'*ad secundum* accorde que « l'intelligence de l'ange est au-dessus du temps qui mesure les mouvements corporels »; mais il fait observer qu' « il y a cependant, pour l'intelligence de l'ange, le temps qui se prend du côté ou en raison de la succession de ses pensées ; auquel sens saint Augustin dit, au huitième

livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXII) que *Dieu meut la créature spirituelle dans le temps* (Cf. ce que nous avons dit, plus haut, du temps qui convient aux anges, à propos et à la suite de la question 53). De là vient, et parce qu'il y a succession dans l'intelligence de l'ange, que cette intelligence n'a pas » comme coexistant à elle ou « comme présent, tout ce qui se fait durant les diverses époques du temps ». La durée de l'ange, surtout en ce qui est de son acte d'entendre, n'est pas tout entière simultanément; elle s'écoule; et dès lors, elle ne coexiste pas présentement à ce qui sera plus tard : le rapport de simultanéité ou de coexistence entre son acte d'entendre et ce qui sera plus tard n'existera qu'au moment même où la chose sera.

L'*ad tertium* est très délicat. Il touche au point le plus difficile peut-être de la connaissance angélique. L'objection disait que cette connaissance ne pouvait dépendre des conditions ou des différences de la durée temporelle, puisqu'elle se fait par des espèces qui sont en dehors et au dessus des conditions du temps. — Saint Thomas répond que « sans doute, les espèces qui sont dans l'intelligence angélique, autant qu'il est en elles, se réfèrent indifféremment aux choses présentes, passées et futures; mais cependant les choses présentes, passées et futures n'ont pas, à ces sortes d'espèces, le même rapport. Les choses présentes, en effet, ont une nature qui les fait être semblables aux espèces subjectées dans l'intelligence de l'ange; et voilà pourquoi elles peuvent être connues par elles. Les choses futures, au contraire, n'ont pas encore de nature qui les rende semblables à ces espèces; et de là vient qu'elles ne peuvent pas être connues par leur secours ». — La force ou la portée de cette réponse consiste en ceci, que toute connaissance vraie entraîne un rapport de similitude entre la forme de l'objet selon qu'elle est subjectée en celui qui connaît et selon qu'elle existe en elle-même. Or, tant qu'il s'agit de choses futures, c'est-à-dire qui ne sont pas encore par rapport à celui qui connaît, il est tout à fait impossible qu'il y ait, entre la forme de l'objet selon qu'elle existe en elle-même et cette même forme selon qu'elle existe dans le sujet, la similitude ou la ressemblance indispensable à l'acte de

connaissance vraie. Quand bien même donc la forme de cet objet soit dans le sujet connaissant avant que sujet soit en lui-même, l'acte de connaissance ne pourra point se produire, parce qu'il manque un des deux termes du rapport sans lequel il n'y a point de connaissance. Ce rapport de conformité ou de similitude n'existera que lorsque la forme de l'objet, qui est déjà dans le sujet, sera également en elle-même, c'est-à-dire lorsque l'objet sera réalisé. — Que si l'on demande comment s'établit ce rapport, alors que nous n'admettons aucune action de l'objet sur le sujet, quand il s'agit de la connaissance angélique, nous répondrons, conformément à la pensée de saint Thomas, que ce rapport s'établit de lui-même, en raison de la nature spéciale des formes intelligibles propres à l'ange. N'oublions pas, en effet, que ces formes intelligibles sont une certaine reproduction, causée par Dieu dans l'intelligence de l'ange, de l'essence divine considérée comme forme représentative de tout ce que Dieu connaît. Or, l'essence divine représente les choses au regard de Dieu, selon leur vérité la plus intégrale et la plus parfaite. Par conséquent, elle les représente dans leurs conditions essentielles, dans leurs conditions individuantes et aussi dans leur condition de réalité existante selon que cette condition leur convient. De même donc que Dieu, par son essence, connaît les choses qui existent, quand elles existent; de même les esprits angéliques, par les similitudes participées de l'essence divine, connaissent les choses selon que ces similitudes les leur représentent. Et parce que ces similitudes ne peuvent les leur représenter comme existantes que lorsqu'elles existent, de là vient que l'ange, en vertu même des espèces intelligibles qu'il porte en lui, ne voit les choses futures que lorsqu'elles sont, mais les voit dès qu'elles sont. Ceci tient à la nature même de ses espèces intelligibles; auquel sens, on le voit, nous pourrions admettre, quand il s'agit de la connaissance angélique, une sorte d'*harmonie préétablie*, comme le voulait Leibnitz [Cf. le Commentaire de Cajétan, au sujet de l'article précédent, n. 15-20].

L'*ad quartum* rejette la parité qu'on voulait faire entre les choses distantes d'une distance locale et les choses distantes au point de vue de la durée. « Les choses distantes d'une distance

locale existent réellement dans la nature ; elles participent donc » et portent en elles-mêmes une certaine nature ou « une certaine espèce dont la similitude est dans l'ange ». Et voilà pourquoi le rapport de similitude exigé dans tout acte de connaissance peut exister entre ces choses et l'intelligence angélique. « Il n'en est pas de même pour les choses futures » : elles n'existent pas encore ; et donc tout rapport de conformité entre elles et les espèces angéliques est impossible. L'ange ne peut les connaître que si Dieu, en qui ce rapport existe toujours parfait, à cause de son éternité, les leur révèle, ainsi qu'il a été dit. Mais cette révélation n'appartient plus à la connaissance naturelle de l'ange, qui seule nous occupe en ce moment. — On aura remarqué le rapport étroit qui relie la question de la connaissance du futur pour les anges, avec la question de la connaissance du futur pour Dieu, à laquelle, du reste, saint Thomas nous a renvoyés. Et l'on aura pu se convaincre, une fois de plus, comme nous l'avions soigneusement noté lors du fameux article 13, question 14, que saint Thomas, en faisant appel à l'éternité de Dieu pour expliquer cette connaissance, n'a nullement voulu infirmer l'universelle et absolue causalité de la science divine, mais montrer seulement que, pour Dieu, à cause de son éternité co-présente à toutes les successions de la durée, *le rapport nécessaire qui doit exister entre la forme de l'objet selon qu'elle est réalisée en elle-même et la forme de ce même objet selon qu'elle est dans le sujet qui connaît,* existe toujours ; en d'autres termes, que, pour Dieu, en raison de son éternité, il n'y a pas de futur : condition absolument indispensable, pour que les choses qui sont futures par rapport à nous puissent *terminer* la connaissance divine ; sans cela, en effet, elles ne pourraient pas être l'un des termes essentiels à ce *rapport* qu'est la connaissance se terminant à l'être de l'objet selon qu'il est en lui-même.

L'ange ne connaît point les choses futures, selon l'être qu'elles auront en elles-mêmes, quand elles seront ; il ne les connaîtra ainsi que lorsqu'elles seront en effet. Et cela, parce que l'ange n'étant pas éternel, il ne coexiste aux choses qui se succèdent dans le temps, qu'à mesure que l'être de ces choses se déroule

et se réalise. Dieu seul, parce qu'Il est éternel, voit tout ce qui a été, est ou sera à quelque moment que ce soit de la durée, comme toujours présent devant son regard. Pour Lui, mais pour Lui seul, il n'y a pas de futur. Selon l'être qu'ils ont dans leurs causes, l'ange connaît les futurs en connaissant leurs causes : d'une science nécessaire, s'ils doivent sortir de leurs causes nécessairement ; et d'une science plus ou moins probable, selon qu'ils sont rattachés à leurs causes par un lien plus ou moins étroit. — Que penser maintenant de la connaissance de l'ange par rapport aux pensées de l'esprit ou aux affections du cœur. Les connaît-il ? dans quelle mesure et comment ?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si les anges connaissent les pensées des cœurs ?

Cet article, comme du reste l'article précédent, offre un intérêt tout spécial, en raison des rapports que les esprits, soit bons, soit mauvais, peuvent avoir entre eux ou avec nous. Il commande ce que nous aurons à dire plus tard, quand il s'agira des rapports des diverses créatures entre elles, dans le traité du gouvernement divin.

Trois objections veulent prouver que « les anges connaissent les pensées des cœurs ». — La première est une parole de « saint Grégoire » qui « dit, dans ses *Morales* (liv. XVIII, ch. XLVIII, ou XXVII, ou XXXI, suivant les diverses éditions), au sujet de ce texte du livre de *Job*, ch. XXVIII (v. 17) : *l'or et le verre ne peuvent lui être comparés*, — que *alors*, dans le bonheur de la résurrection, *nous nous connaîtrons les uns les autres comme nous-mêmes, la conscience de chacun étant à découvert aussi bien que son intelligence*. D'autre part, il est dit en saint Matthieu, ch. XXII (v. 30) que les ressuscités seront semblables aux anges. Il semble donc bien que chacun des anges peut voir ce qui est dans la conscience des autres ». — La seconde objection remarque qu' « il en est

des espèces intelligibles par rapport à l'intelligence comme des figures par rapport aux corps. De même donc qu'on ne peut pas voir le corps sans voir en même temps sa figure; pareillement, il faudra qu'en voyant la substance de l'intelligence, on voit aussi les espèces intelligibles qui sont en elle. Et puisque chacun des anges voit les autres anges et aussi notre âme, il semble bien qu'il doit voir leurs pensées ». — La troisième objection dit qu' « il y a plus de similitude, par rapport à l'ange, entre les choses qui sont dans notre intelligence qu'entre celles qui sont dans l'imagination : ces dernières, en effet, ne sont intelligibles qu'en puissance, tandis que les autres le sont en acte. Or, ce qui est dans l'imagination, l'ange le connaît, au même titre qu'il connaît les corps, l'imagination étant une faculté d'ordre corporel. Combien plus donc l'ange pourra-t-il connaître, semble-t-il, les pensées de l'intelligence ».

L'argument *sed contra* rappelle celui de l'article précédent. Il observe, lui aussi, que « ce qui est le propre de Dieu ne peut convenir aux anges. Or, de connaître les pensées des cœurs est le propre de Dieu, selon cette parole du livre de *Jérémie*, ch. XVII (v. 9, 10) : *Le cœur de l'homme est pervers et insondable; qui le connaîtra? Moi, le Seigneur, qui sonde les cœurs* ». On pourrait apporter bien d'autres textes de la sainte Écriture, qui affirment la même vérité. « Donc les anges ne connaissent pas les secrets des cœurs ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous explique que « la pensée du cœur se peut connaître d'une double manière. Premièrement, dans son effet. Et, de cette manière, non seulement l'ange, mais aussi l'homme la peut connaître. Cette connaissance sera même d'autant plus subtile » ou pénétrante, « que l'effet qui la révèle sera plus caché » ou plus secret. « La pensée, en effet, se connaît parfois, non seulement par l'acte extérieur » qui la révèle, « mais encore par l'immutation » ou l'altération des traits « du visage; et même les médecins peuvent connaître certaines affections de l'âme, à l'aide du pouls. Combien plus les anges, ou même les démons, le pourront-ils, eux qui connaissent de façon si pénétrante ces sortes d'immutations corporelles pour si cachées qu'elles soient. Aussi bien, saint Augustin a-t-il pu dire,

dans son livre *de la Divination des démons* (ch. v), que *parfois ils saisissent avec une extrême facilité les dispositions des hommes, non seulement quand elles sont manifestées par la parole, mais même quand elles sont conçues par l'esprit, alors que certains signes venus de l'âme les expriment dans le corps;* bien que, dans son livre des *Rétractations* (liv. II, ch. xxx), il déclare qu'on ne peut affirmer comment cela se fait ». Voilà pour le premier mode dont peuvent être connues les pensées du cœur.

Mais « il est un autre mode : c'est celui dont les pensées peuvent être connues, selon qu'elles sont dans l'esprit; et les affections, selon qu'elles sont dans la volonté. De cette manière, Dieu seul peut connaître les pensées de l'intelligence et les affections de la volonté. La raison en est que la volonté de la créature raisonnable n'est soumise qu'à Dieu : Lui seul, qui est son principal objet, à titre de fin dernière, peut agir en elle. Mais ceci, dit saint Thomas, nous apparaîtra mieux, plus tard », quand nous traiterons du gouvernement divin (q. 105, art. 4; q. 116, art. 2) ou des actes de la volonté (1ª-2ªᵉ, q. 9, art. 6). « Toujours est-il que ce qui ne dépend que de la volonté, ou qui ne se trouve qu'en elle, ne peut être connu », en dehors du sujet voulant, « que de Dieu seul. Or, il est manifeste qu'il dépend de la seule volonté, que quelqu'un use, d'une façon actuelle, de son intelligence; car, tandis que quelqu'un a l'*habitus* de la science ou les espèces intelligibles existant en lui, il en use quand il veut. — Et c'est pour cela que l'Apôtre dit, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, chapitre II (v. 11), que *ce qui est de l'homme, nul ne le connaît, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en lui* ». — On remarquera l'application si appropriée que vient de faire saint Thomas de ce texte de saint Paul, et la lumière que cette appréciation projette sur l'interprétation, d'ailleurs fort délicate, de ce texte.

La doctrine exposée par saint Thomas dans le corps de l'article que nous venons de voir était donnée par lui de la manière suivante, dans les questions disputées *de la Vérité* (q. 8, art. 13) : « Les anges ne peuvent pas connaître les pensées des hommes directement et par soi. Pour qu'en effet l'esprit pense actuellement à une chose, il faut l'intention de la volonté qui applique

actuellement l'esprit à l'une des espèces » intelligibles « qu'il porte en lui. Or, le mouvement de la volonté d'un autre ne peut pas être connu par l'ange en vertu de sa connaissance naturelle. C'est que la connaissance naturelle de l'ange se fait par les formes innées qui sont la similitude des choses existant dans la nature. Et précisément, le mouvement de la volonté n'a pas de dépendance ou de connexion » nécessaire « à l'une des causes naturelles; il n'a rapport qu'à la cause divine qui, seule, peut agir » directement « sur la volonté. Il s'ensuit que les mouvements de la volonté et les pensées du cœur ne peuvent pas être connus dans des similitudes des choses naturelles, mais seulement dans l'essence divine qui imprime son action dans la volonté. Les anges donc ne peuvent pas connaître directement les pensées des cœurs, à moins qu'elles ne leur soient révélées dans le Verbe de Dieu. — Accidentellement cependant, ils peuvent connaître les pensées du cœur quelquefois; et cela, d'une double manière. D'abord, en tant que de la pensée actuelle rejaillit un certain mouvement dans le corps, alors que quelqu'un, à la pensée de certaines choses, se réjouit ou s'attriste, ce qui amène un certain mouvement dans le cœur; et c'est ainsi que parfois même les médecins », en observant les phénomènes physiologiques, « peuvent connaître les passions du cœur », au sens même des pensées ou des affections intimes. « Ils peuvent les connaître aussi, en tant que la pensée actuelle fait que quelqu'un mérite ou démérite; ce qui peut amener un changement dans l'état de celui qui agit ou qui pense, soit en bien soit en mal. Les anges peuvent, en effet, connaître ce changement de dispositions » dans le sujet. — « Mais ce mode accidentel pour l'ange de connaître les pensées du cœur ne fait pas qu'il les connaisse autrement qu'en général. C'est qu'en effet un même individu peut également s'attrister ou se réjouir, mériter ou démériter, en arrêtant son esprit sur des pensées multiples et diverses ». On n'a donc, de ce chef, qu'une connaissance vague et conjecturale. La connaissance nette et précise de la pensée ou du vouloir est le propre exclusif du sujet qui pense ou qui veut, et de Dieu.

La démonstration de saint Thomas, on le voit, repose tout entière sur la nature de la pensée et du vouloir, qui, étant essen-

tiellement libres, ne rentrent pas dans le déterminisme des causes naturelles, ni dans la nature des formes ou des espèces innées, *destinées seulement à représenter ce que Dieu réalise au dehors dans le monde de la nature, directement ou par l'entremise des causes secondes*, nullement ce qu'Il accomplit directement dans l'âme ou ce que l'âme accomplit au dedans d'elle-même avec le seul concours de la Cause première. Lorsque l'acte, même libre, de l'homme, ou de l'ange, sort, pour ainsi dire, du sanctuaire intime de la pensée et du vouloir, ou de la conscience, et se traduit, par quelque effet que ce soit, hors de ce sanctuaire, *cette manifestation, même libre, portant sur un des êtres naturels qui sont objet des espèces innées de l'intelligence angélique, l'ange la connaîtra en vertu de sa connaissance naturelle, parce que les espèces causées par Dieu dans son intelligence sont ordonnées à lui représenter tout ce qui, de fait, se produit, en quelques circonstances que ce soit, dans le monde de la nature.* Et ceci doit être noté soigneusement; car c'est la dernière raison de tout dans la question si délicate de la connaissance naturelle angélique, ainsi que l'a très bien observé Cajétan.

L'*ad primum* explique en quelle manière les hommes, après la résurrection, se reconnaîtront mutuellement. Ce n'est pas à dire qu'ils pourront connaître absolument toutes les pensées et toutes les affections les uns des autres. Non, dit saint Thomas; car « la pensée d'un homme peut être cachée à l'autre par un double obstacle : par l'opacité du corps; et par la volonté qui ne livre pas ses secrets. Le premier obstacle sera enlevé lors de la résurrection; et il n'existe pas pour l'ange. Mais le second demeurera même après la résurrection; et il existe actuellement pour les anges ». — Saint Thomas ajoute, au sujet de la parole de saint Grégoire, que « la qualité de l'âme, quant au degré de grâce et de gloire qu'elle aura, sera représentée par la clarté du corps », laquelle clarté sera proportionnée précisément au degré de grâce et de gloire subjecté dans l'âme; « et c'est ainsi que l'un pourra voir l'âme ou la conscience de l'autre », nullement quant aux pensées ou aux affections elles-mêmes, à moins que le sujet ne les communique.

L'*ad secundum* accorde que « les anges peuvent voir mu-

tuellement leurs espèces intelligibles, parce que le mode de ces espèces intelligibles selon leur plus ou moins d'extension et d'universalité est proportionné à la noblesse des substances angéliques » ; et donc, en connaissant ces dernières, on connaît la nature des espèces intelligibles qui sont en elles. « Mais il ne s'ensuit pas que l'un connaisse comment l'autre use actuellement de ces espèces, en produisant tel acte de pensée ». — Dans les questions disputées *de la Vérité* (q. 8, art. 13), saint Thomas résout comme il suit la même difficulté que nous avions ici dans la *Somme théologique*, et qui, dans la question *de la Vérité*, est aussi la seconde. « Avec une même espèce » intelligible, « que l'intelligence possède en elle-même, cette intelligence peut produire divers actes de pensées. C'est ainsi que, par l'espèce intelligible de l'homme, nous pouvons penser, au sujet de l'homme, des choses très variées. Quand bien même, donc, les anges voient notre intelligence *figurée* par l'espèce intelligible de l'homme, il ne s'ensuit pas qu'ils connaissent déterminément les pensées du cœur ».

L'*ad tertium* répond que « l'appétit de la brute n'est pas maître de son acte; il suit l'impression d'une autre cause, soit corporelle, soit spirituelle. Par cela donc que les anges connaissent les choses corporelles et leurs dispositions, ils peuvent, par cette connaissance, savoir ce qui est dans l'appétit ou dans la perception imaginative de la brute, ou même de l'homme, selon que chez lui aussi, parfois, l'appétit sensitif produit son acte à la suite d'une impression corporelle, comme il arrive toujours pour la brute. Mais il n'est pas nécessaire, déclare saint Thomas, que les anges connaissent le mouvement de l'appétit sensitif ou la perception imaginative de l'homme, *selon que ces facultés sont mues par la raison et la volonté* ». Nous remarquerons ce dernier membre de phrase de saint Thomas. Il ne détruit pas ce que nous disions tout à l'heure : que l'acte, même libre, quand il sort pour ainsi dire du sanctuaire de la conscience, et se traduit par quelque effet dans le domaine de la nature, reste, de ce chef, dans l'objet de la connaissance naturelle de l'ange. Saint Thomas ne dit pas, en effet, que l'ange ne connaît pas du tout le mouvement causé par la raison et la volonté dans les facultés sensibles

de l'homme ; il dit que ce mouvement n'est pas connu de l'ange, *selon qu'il procède de la raison et de la volonté ;* c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, selon qu'il y a dans ces facultés une sorte de prolongation de l'acte libre ; « c'est qu'en effet, même la partie inférieure de l'âme participe d'une certaine manière la raison, en tant qu'elle obéit et que la raison commande, ainsi qu'il est dit au premier livre de l'*Éthique* » (ch. XIII, n. 18 ; de S. Th., leç. 20). Il y a donc, dans les facultés sensibles de l'homme, selon qu'elles sont mues par l'intelligence et la volonté, quelque chose de l'acte libre lui-même. Et cela, *ce rapport qui lie leurs mouvements à la raison ou à la volonté qui les causent*, l'ange ne le connaît pas, en vertu de sa connaissance naturelle, bien qu'il connaisse, en vertu de cette connaissance, la modification elle-même des facultés sensibles, ainsi mues par l'intelligence et la volonté. — D'ailleurs, ajoute saint Thomas, en finissant, quoi que ce soit que l'ange connaisse dans l'appétit sensible ou la faculté imaginative de l'homme », même quand ces facultés sont mues par la raison et la volonté, « il ne s'ensuit pas qu'il puisse, en connaissant cela, connaître ce qui est dans la pensée et dans la volonté », comme le voulait à tort l'objection ; « car l'intelligence et la volonté ne sont pas soumises à l'appétit sensible ou à l'imagination ; elles peuvent en user, à leur gré, et pour diverses fins » : la même image évoquée dans l'imagination, sur l'ordre de l'intelligence et de la volonté, peut servir à une infinité de pensées ou d'affections différentes ; et les mêmes mouvements de l'appétit sensitif peuvent aussi être ordonnés, par l'intelligence et la volonté, à une multitude de fins très diverses. L'ange donc, en les connaissant, ne peut rien savoir de précis ou de déterminé sur les pensées ou les affections actuelles de l'esprit et du cœur.

L'ange ne connaît pas d'une manière directe et précise les pensées de l'esprit et les affections de cœur selon qu'elles sont en elles-mêmes. Ce sont là des secrets absolument réservés à la conscience du sujet et à Dieu. L'ange ne peut avoir de ces secrets qu'une connaissance dérivée, selon que le sujet ou Dieu les lui communiquent ; ou une connaissance conjecturale, à supposer

que certains effets extérieurs, qui rentrent dans l'objet de sa connaissance naturelle, les lui manifestent d'une manière plus ou moins parfaite. Et c'est là doctrine très consolante ; car elle montre, en même temps que la noblesse et la dignité incomparables de la créature libre, la grandeur, la beauté, l'excellence et le bonheur de ce sanctuaire intime où l'âme peut, à son gré, vivre seule avec Dieu seul ! — Nous avons vu la manière dont la connaissance de l'ange se rapporte aux choses du monde matériel considérées d'une façon naturelle. Il nous faut, dans un dernier article, considérer cette connaissance dans ses rapports avec les choses de ce monde qui touchent à l'ordre surnaturel et gratuit. Ce qui a trait aux mystères de la grâce, au grand mystère de la rédemption et du salut des hommes, les anges le connaissent-ils ?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si les anges connaissent les mystères de la grâce ?

Trois objections veulent prouver que « les anges connaissent les mystères de la grâce ». — La première observe que « de tous les mystères, le plus excellent », parmi les mystères qui ont trait au monde créé matériel, « est le mystère de l'Incarnation du Christ. Or, les anges ont connu ce mystère, dès le commencement. Saint Augustin dit, en effet, au cinquième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XIX), que *pour avoir été caché en Dieu depuis l'éternité, ce mystère n'en a pas moins été connu des Principautés et des Puissances dans le ciel.* De même, l'Apôtre dit, dans sa première Épître *à Timothée*, ch. III (v. 16), que *ce grand mystère de piété est apparu aux anges.* Donc les anges connaissent les mystères de la grâce ». — La seconde objection remarque que « les raisons de tous les mystères de la grâce sont contenues dans la divine sagesse. Or, les anges voient la sagesse même de Dieu, qui est son essence.

Donc, ils connaissent les mystères de la grâce ». — La troisième objection dit que « les prophètes étaient instruits par les anges, ainsi qu'on le voit par saint Denys, au chapitre IV de la *Hiérarchie angélique*. D'autre part, les prophètes ont connu les mystères de la grâce. Il est dit, en effet, dans *Amos*, ch. III (v. 7) : *Le Seigneur n'accomplira aucune parole, qu'Il n'ait révélé son secret à ses serviteurs les prophètes*. Donc les anges connaissent les mystères de la grâce ».

L'argument *sed contra* fait observer que « nul n'apprend ce qu'il connaît. Or, les anges, même les plus élevés, interrogent, au sujet des divins mystères de la grâce, et en sont instruits. Il est dit, en effet, au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*, que la sainte Écriture *parle de certaines essences célestes qui posent des questions à Jésus et reçoivent de Lui la connaissance de ce qu'Il a fait pour nous, Jésus les instruisant directement, sans intermédiaire*, ainsi qu'on le voit dans *Isaïe*, ch. LXIII (v. 1), où les anges demandant : *Qui est celui qui vient d'Édom?* Jésus répond : *C'est moi qui parle avec justice*. Donc les anges ne connaissent pas les mystères de la grâce ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il y a, dans les anges, une double connaissance. — La première est naturelle. En raison de cette connaissance, les anges connaissent les choses, soit par leur essence à eux, soit par des espèces innées. Et de cette manière, ils ne peuvent pas connaître les mystères de la grâce. Ces mystères, en effet, dépendent de la pure volonté de Dieu. Si donc un ange ne peut pas connaître les pensées d'un autre ange qui dépendent de sa seule volonté, combien moins pourra-t-il connaître ce qui ne dépend que de la volonté de Dieu. C'est en ce sens que l'apôtre saint Paul a pu dire dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 11) : *Ce qui est dans l'homme, nul ne le connaît, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en lui. Pareillement, ce qui est en Dieu, nul ne le connaît, si ce n'est l'Esprit de Dieu*. — Il est une autre connaissance, pour les anges ; et c'est celle qui les constitue bienheureux, par laquelle ils voient le Verbe et les choses dans le Verbe. Par cette vision, ils connaissent les mystères de la grâce, non pas tous, ni chacun au même degré, mais selon qu'il

aura plu à Dieu de les leur révéler, selon cette parole de l'Apôtre, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 10) : *Dieu nous a révélé ces choses par son Esprit.* Avec ceci pourtant, que les anges supérieurs, contemplant d'un regard plus profond la divine Sagesse, connaissent, dans la vision même de Dieu, des mystères plus nombreux et plus élevés, qu'ils manifestent aux anges inférieurs, quand ils les illuminent. Parmi ces mystères, d'ailleurs, il en est que les anges ont connus dès le principe de leur création, et d'autres dont ils ne sont instruits que dans la suite, selon que leurs offices le demandent ».

On aura remarqué que la raison donnée par saint Thomas, pour prouver que les anges ne connaissent pas, d'une connaissance naturelle, les mystères de la grâce, repose sur ce que ces mystères ne dépendent que de la seule volonté de Dieu. C'est donc en tant qu'ils sont cachés dans la pensée et le vouloir divins que l'ange les ignore. Or, c'est d'une double manière que les choses peuvent être cachées dans la pensée et le vouloir divins : ou parce qu'elles ne sont pas encore réalisées dans le monde, pour les êtres que le temps mesure, et ne le seront que plus tard; ou parce que, même étant réalisées présentement, elles revêtent un caractère surnaturel qui ne relève que de Dieu. Dans le premier cas, les anges ne peuvent en aucune manière les connaître d'une connaissance naturelle. Cette connaissance naturelle, en effet, se réalise pour eux, saint Thomas vient de nous le rappeler, en vertu de leur essence ou des espèces innées Or, l'essence de l'ange ou ses espèces innées ne peuvent en rien lui faire connaître l'avenir qui ne rentre pas dans l'enchaînement des causes naturelles et ne dépend que de la volonté libre de Dieu. Un tel avenir ne peut être connu par l'ange, d'une connaissance naturelle, ni selon qu'il est en lui-même, puisqu'il n'est ainsi connu que de Dieu, ni selon qu'il est dans sa cause, puisque cette cause est l'unique volonté divine. Quant aux choses réalisées présentement, mais qui, en même temps qu'un aspect naturel, revêtent aussi un caractère surnaturel, l'ange les connaîtra, d'une connaissance naturelle, selon qu'elles appartiennent elles-mêmes à l'ordre de la nature, mais non selon

qu'elles échappent à cet ordre. Prenons, par exemple, le mystère de la grâce sanctifiante dans une âme, ou le mystère de l'Incarnation, ou le mystère de l'Eucharistie. L'ange, en vertu des espèces innées qu'il porte en lui dès le principe de son être, connaîtra, au moment où elle existe et selon qu'elle agit au dehors, l'âme humaine; mais il ne verra pas, par ses espèces innées, l'état surnaturel de cette âme, selon que Dieu la revêt de sa grâce, pas plus d'ailleurs qu'il ne connaît les intentions qui inspirent les actions, même extérieures, que cette âme accomplit. De même pour le mystère de l'Incarnation. L'ange, en vertu de ses espèces innées, connaîtra les faits extérieurs relatifs à ce mystère, selon qu'ils se réalisent dans le monde physique; car, dès le début, et en le créant, Dieu a donné à l'ange les espèces destinées à lui faire connaître, au moment où les choses se réaliseraient, tout ce qu'Il devrait réaliser dans le monde de la nature; mais, en vertu de ces espèces, l'ange ne saura rien de précis sur le caractère *formellement divin* des faits qu'il connaîtra; tout au plus pourra-t-il conclure à la réalité du miracle, s'il voit un phénomène sans cause naturelle; mais il ne pourra jamais voir, par exemple, même en connaissant que Marie a conçu étant vierge, que le fruit de cette conception est une Personne divine incarnée : le côté surnaturel, au sens de mystère, ou de secret divin, lui échappera toujours. Pareillement encore dans le mystère de l'Eucharistie. L'ange pourra connaître, en vertu de ses espèces, au moment où ce mystère s'effectuera, les circonstances extérieures et d'ordre physique, comme d'ailleurs nous les connaissons nous-mêmes, quand ce mystère s'accomplit sous nos yeux; mais il ne saura jamais ce qui se passe dans ce mystère, autrement que par le sens des paroles proférées, nullement par la vue directe de l'action divine. D'un mot, tout ce que nous autres pouvons connaître des mystères de la grâce, en tant que le côté extérieur et physique de leur réalisation dans notre monde humain leur permet d'agir sur nos sens, tout cela, les anges peuvent le connaître, en vertu de leurs espèces innées, c'est-à-dire d'une connaissance naturelle, autant et bien mieux que nous, à mesure que ces mystères se réalisent. Mais ce qu'il y a de proprement *mystérieux* dans ces mystères de la grâce,

les anges, pas plus que nous, ne peuvent le connaître, à moins que Dieu ne le leur révèle.

L'*ad primum* fait remarquer que « du mystère de l'Incarnation du Christ, nous pouvons parler en un double sens. — D'abord, en général. Et, en ce sens, le mystère du Christ a été révélé à tous les anges » glorifiés, « dès le principe de leur béatitude. La raison en est que ce mystère est un certain principe général qui commande tous leurs offices ». Dans l'œuvre de Dieu, telle qu'elle devait être en fait, le mystère de l'Incarnation occupe le centre ou le faîte de tout. Il s'ensuit que le ministère des anges dans le monde devait dépendre essentiellement de ce mystère, « selon la parole de l'Épître *aux Hébreux*, chapitre I (v. 14) : *Ils sont tous des esprits au service de Dieu, envoyés comme serviteurs, pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut;* lequel salut s'accomplit par le mystère de l'Incarnation. Et par suite, il a fallu que tous les anges en aient été instruits, d'une façon commune, dès le début. — Mais il est une autre manière dont nous pouvons parler du mystère de l'Incarnation; c'est à le prendre dans ses conditions spéciales » et particulières, ou dans le détail de son exécution. « Et à le prendre ainsi, il n'est plus vrai que tous les anges aient été instruits de tout dès le début. Bien plus, même les anges supérieurs ont appris, à ce sujet, certaines choses dans la suite, ainsi qu'on le voit par l'autorité de saint Denys citée » à l'argument *sed contra*. — Il ne s'agit, dans cet *ad primum*, que de la connaissance surnaturelle de l'ange, portant sur la réalisation future ou sur les caractères strictement surnaturels du mystère de l'Incarnation. Dieu seul le pouvait connaître d'une connaissance naturelle, et Il l'a révélé aux anges, d'une façon générale, dès le début, ou, pour ce qui est des détails circonstanciés, dans la suite, selon qu'il lui a plu, soit directement, soit, pour les anges inférieurs, par les supérieurs, soit, même pour les anges supérieurs, par le Christ au jour de son Ascension.

L'*ad secundum* n'a pas de peine à résoudre l'objection. Il accorde que « les anges bienheureux contemplent la divine sagesse » où sont contenues, en effet, toutes les raisons des mystères de la grâce; « mais », s'ils la contemplent, « il ne s'ensuit

pourtant pas qu'ils la *comprennent* », au sens strict de ce mot; car Dieu seul se comprend [Cf. q. 12, art. 7]. « Il n'est donc pas nécessaire que les anges connaissent tout ce qui est caché dans la divine sagesse ».

L'*ad tertium* accorde aussi que « tout ce que les prophètes ont connu, par révélation divine, du mystère de la grâce, tout cela a été révélé, de façon bien plus excellente, aux anges. Mais, bien que Dieu eût révélé aux prophètes ce qu'Il devait accomplir pour le salut du genre humain, en général, cependant les Apôtres ont connu, à ce sujet, certaines choses spéciales, que les prophètes n'avaient pas connues, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, chapitre III (v. 4, 5) : *Vous pouvez, en me lisant, reconnaître l'intelligence que j'ai du mystère du Christ, lequel mystère n'a pas été connu des générations qui nous ont précédés, comme il a été maintenant révélé à ses saints Apôtres.* D'ailleurs, même parmi les prophètes, les derniers ont eu des connaissances que n'avaient pas eues les premiers, selon ce mot du psaume CXVIII (v. 100) : *J'ai plus d'intelligence que les vieillards.* Et saint Grégoire dit (homélie XVI sur *Ezéchiel*) que *selon la succession des temps, la connaissance divine a progressé* ». — A noter, en passant, cette doctrine de saint Thomas sur le progrès de la révélation divine depuis les débuts jusqu'au temps des Apôtres. Ce progrès doit s'entendre au sens de nouvelles affirmations divines, faisant connaître, par voie de révélation formelle, d'une manière plus précise, plus détaillée, plus complète, le mystère du salut, qu'on ne connaissait auparavant que d'une manière plus vague et plus confuse. Et dans le progrès de cette connaissance, il faut entendre plutôt *l'extension de la foi*, que *l'organisation de la science de la foi.* Cette organisation de la science de la foi ne s'est faite qu'après les Apôtres. Il n'y en a pas trace dans les livres inspirés, bien qu'on trouve en quelques-uns de ces livres, notamment dans les Épîtres de saint Paul, des *aperçus* magnifiques sur *les choses de la foi.* A vrai dire, la science de la foi, en entendant, par ce mot, non point de simples aperçus, mais *l'organisation rationnelle, en corps de doctrine, des données de la foi*, n'est venue qu'assez tard dans l'Église. Il était réservé à saint Thomas, au faîte des siècles chrétiens, d'en être

le Docteur par excellence, le Maître unique, dont la *Somme théologique* restera, à tout jamais, sur cette terre, ce que le pape Pie X l'a définie : l'Œuvre Royale en théologie. Si donc le mot de théologie, en son sens propre, est réservé à l'organisation de la science de la foi, c'est assez improprement qu'on parle de *théologie biblique*. Les auteurs inspirés sont plutôt des *voyants* que des *théologiens*. Leurs livres nous donnent les affirmations divines, mais non, d'une façon générale et organisée, la *science* de ces affirmations. Dans leurs livres successifs, c'est la *Révélation* qui progresse, et non, directement ou au sens strict, la *Théologie*. — Saint Thomas en a appelé à ce progrès de la révélation divine, depuis les débuts jusqu'au temps des Apôtres, pour marquer que la révélation a pu être aussi progressive pour les anges, bien que les anges aient connu ce que les hommes connaissaient, et qu'ils l'aient connu d'une manière plus excellente.

D'une connaissance naturelle, c'est-à-dire par le moyen de leurs espèces intelligibles innées, les anges connaissent toutes les natures du monde matériel. Ils les connaissent, non pas d'une façon vague et abstraite, ou en général, mais selon toutes leurs conditions individuantes, à mesure que ces conditions se réalisent dans la succession de la durée. Pour ce qui est du futur considéré en lui-même, ou qui n'a dans ses causes qu'un être purement contingent, l'ange ne le connaît pas d'une connaissance naturelle. Il ne connaît pas davantage, dans ce même ordre de connaissance, les pensées ou les affections selon qu'elles demeurent renfermées dans la conscience du sujet pensant et voulant; ni, à plus forte raison, ce qui appartient au monde purement surnaturel, qui ne dépend que de la libre volonté divine. Ces derniers objets de connaissance ne sont atteints par l'intelligence angélique que dans la mesure où il plaît à Dieu, ou à la créature libre, de les faire connaître en les révélant.

Après avoir examiné ce qui avait trait à la faculté de connaître, au moyen par lequel cette faculté connaît, et à l'objet de la

connaissance, nous devons maintenant, dans une dernière question relative à la connaissance angélique, nous demander comment se fait, pour l'ange, l'acte même de connaître.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LVIII.

DU MODE DE LA CONNAISSANCE ANGÉLIQUE.

Cette question comprend sept articles.

1° Si l'intelligence de l'ange est tantôt en puissance et tantôt en acte?
2° Si l'ange peut simultanément entendre plusieurs choses?
3° Si l'ange entend par mode de discours?
4° S'il entend par mode de composition et de division?
5° Si dans l'intelligence de l'ange peut se trouver la fausseté?
6° Si la connaissance de l'ange peut être dite du matin et du soir?
7° Si la connaissance du matin et celle du soir sont une même connaissance, ou si elles sont diverses?

De ces sept articles, le premier examine, pour l'intelligence angélique, la question du passage de la puissance à l'acte; les trois autres examinent cet acte lui-même; et les trois derniers, certaines questions accidentelles qui s'y rattachent. — D'abord, la question du passage de la puissance à l'acte.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'intelligence de l'ange est tantôt en puissance et tantôt en acte?

Trois objections veulent prouver « que l'intelligence de l'ange est parfois en puissance ». — La première rappelle que « *le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance,* selon ce qui est dit au troisième livre des *Physiques* (ch. I, n. 6; de S. Th., leç. 2). Or, les esprits angéliques, dans leur acte d'entendre, se meuvent, ainsi que le dit saint Denys, au ch. IV des *Noms Divins*

(de S. Th., leç. 7). Donc les esprits angéliques sont quelquefois en puissance ». — La seconde objection observe que, « le désir portant sur une chose qu'on n'a pas encore, mais que l'on peut avoir, quiconque désire entendre quelque chose est en puissance par rapport à cette chose. Or, il est dit, dans la première Épître de saint Pierre, ch. I (v. 12) : *Celui en qui les anges désirent plonger leurs regards.* Donc l'intelligence de l'ange est parfois en puissance ». — La troisième objection apporte un texte du livre des *Causes* (prop. VIII ; de S. Th., leç. 8), où « il est dit que l'*intelligence entend selon le mode de sa substance.* Or, la substance de l'ange n'est pas sans quelque mélange de puissance », Dieu seul étant l'acte pur. « Donc l'ange sera aussi quelquefois en puissance par rapport à son acte d'entendre ».

L'argument *sed contra* cite une parole de « saint Augustin », qui « dit, au deuxième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. VIII), que *les anges, depuis leur création, dans l'éternité même du Verbe de Dieu, jouissent d'une sainte et pieuse contemplation.* Or, l'intelligence qui contemple n'est pas en puissance ; elle est en acte. Donc l'intelligence de l'ange n'est pas en puissance ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « d'après Aristote, au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 6 ; de S. Th., leç. 8) et au huitième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 6 ; de S. Th., leç. 8), l'intelligence peut être en puissance d'une double manière : d'abord, *comme avant qu'elle apprenne ou qu'elle trouve*, c'est-à-dire avant qu'elle ait acquis l'*habitus* de la science ; ensuite, *comme lorsqu'elle a l'habitus de la science, mais n'en considère point l'objet.* — S'il s'agit du premier mode », de celui qui consiste à n'avoir pas encore l'*habitus* de la science, « l'intelligence angélique n'est jamais en puissance par rapport aux objets qui tombent sous sa connaissance naturelle. De même, en effet », dit saint Thomas, rappelant cette comparaison des corps supérieurs dans le système cosmologique des anciens, qui revient si souvent sous sa plume, de même « que les corps supérieurs, c'est-à-dire les corps célestes n'ont aucune puissance à l'être » substantiel, « qui ne soit remplie par l'acte » de leur forme épuisant la potentialité de leur matière ; « de même, les

intelligences célestes, à savoir les anges, n'ont aucune puissance» à l'être « intelligible, qui ne soit totalement remplie par les espèces intelligibles qui leur sont connaturelles ». Notons que la raison vaut par elle-même, indépendamment de la similitude qu'établit saint Thomas avec la nature des corps célestes, selon que les anciens la concevaient. C'est, en effet, en raison de la nature et de l'origine des espèces intelligibles propres à l'intelligence angélique, que nous disons cette intelligence pourvue ou ornée de toutes ces espèces dès le premier instant de son être. Donc, eu égard à la présence en elle de toutes ses espèces intelligibles connaturelles, l'intelligence de l'ange ne peut aucunement être dite en puissance. Elle a été depuis le début de son être, et sera toujours nécessairement, en acte. « Cependant », même quant à ce premier mode d'être dite en puissance, « rien n'empêche que l'intelligence angélique soit en puissance par rapport à ce qui lui est révélé par Dieu » ; car ces révélations portent sur des objets dont la connaissance ne lui est pas due naturellement: « c'est ainsi », explique saint Thomas, toujours à l'aide de la cosmologie ancienne, « que même les corps célestes sont quelquefois en puissance quant au fait d'être illuminés par le soleil ».

Mais nous avons dit qu'il y avait, pour l'intelligence, un second mode d'être en puissance : c'est par rapport à l'acte même de connaître. « De cette seconde manière, l'intelligence de l'ange peut être en puissance, par rapport à ce qu'elle connaît d'une connaissance naturelle. Il n'est pas nécessaire, en effet, que tout ce que l'ange connaît d'une connaissance naturelle soit considéré par lui d'une façon actuelle. Mais quant à sa connaissance du Verbe et de tout ce qu'il voit dans le Verbe, l'ange ne peut jamais être en puissance de cette seconde manière. Il contemple, en effet, d'une manière toujours actuelle, le Verbe et ce qu'il voit dans le Verbe; car cette vision constitue sa béatitude ; et la béatitude ne consiste pas dans l'habitus, mais dans l'acte, ainsi que le dit Aristote, au premier livre de l'*Éthique* » (ch. VIII, n. 9; de S. Th., leç. 12). Nous verrons plus tard, en effet (dans la 1ª-2ᵉ, q. 3, art. 8), que la béatitude consiste dans l'acte le plus parfait de la faculté la plus haute portant sur son objet le plus excellent.

L'*ad primum* répond que « le mouvement n'est pas pris, dans le texte de saint Denys, au sens d'acte d'une chose incomplète ou d'un être en puissance, mais au sens d'acte d'une chose parfaite ou d'un être totalement actué : auquel sens l'entendre et le sentir sont dits *mouvements*, ainsi qu'on le voit au troisième livre *de l'Ame* » (ch. VII, n. 1 ; de S. Th., leç. 12).

L'*ad secundum* dit que « ce désir des anges », dont il est parlé dans la première Épître de saint Pierre, n'exclut pas » la présence de « la chose désirée, mais » la satiété ou « le dégoût » : et ce désir marquerait donc que les anges voient avec un bonheur toujours nouveau ce qui constitue l'objet de leur bonheur. « On peut dire aussi qu'ils désirent voir Dieu », non pas qu'ils ne le voient déjà en Lui-même, « mais quant aux révélations nouvelles qu'ils reçoivent de Dieu selon que l'exige l'opportunité des offices qu'ils ont à remplir ».

L'*ad tertium* fait observer que « dans la substance de l'ange, il n'est aucune puissance » d'ordre substantiel, « qui soit dépouillée de l'acte qu'elle doit avoir ». Il n'en est pas de la substance angélique comme de la substance des corps corruptibles dont un des éléments essentiels, la matière, n'a pas simultanément toute son actuation : elle peut, en effet, perdre la forme qui l'actue présentement et en recevoir une autre. Dans la substance angélique, rien de semblable. L'ange, étant une forme pure, n'a pas, dans sa substance, un élément potentiel qui pourrait recevoir un autre acte. « Et pareillement, pour son intelligence : elle n'est pas en puissance relativement aux espèces intelligibles qui doivent naturellement l'actuer ».

L'intelligence augélique est toujours en acte, relativement à ses espèces intelligibles connaturelles, en ce sens qu'elle les porte toujours en elle ; mais elle n'est pas toujours en acte, en ce sens qu'elle use toujours de toutes ces espèces intelligibles : elle peut en user à son gré, et considérer tantôt un objet, tantôt un autre, à l'aide de telle espèce ou de telle autre. — Nous devons maintenant examiner la manière dont se fait cet acte de l'intelligence angélique, quand, à l'aide de ses espèces intelligibles, l'ange considère tel ou tel objet. Et, à ce sujet, nous avons à nous deman-

der trois choses : premièrement, si par un seul et même acte l'ange peut atteindre plusieurs objets (art. 2) ; si son acte est un acte discursif (art. 3) ; si c'est un acte complexe (art. 4). La première de ces questions porte sur ce que nous appelons, en logique, la première opération de l'esprit, c'est-à-dire la perception ; la seconde sur la troisième, qui est le raisonnement ; la troisième, sur la seconde, qui est le jugement. — Et d'abord, la première question.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'ange simultanément peut entendre plusieurs choses ?

Trois objections veulent prouver que « l'ange ne peut pas simultanément entendre plusieurs choses ». — La première cite le mot d' « Aristote, au deuxième livre des *Topiques* » (ch. x, n. 1), où il est « dit qu'*il est possible de savoir plusieurs choses, mais qu'on n'en peut entendre qu'une* ». Nous avions trouvé cette objection au début de l'article 10, question 12, avec lequel, du reste, le présent article a beaucoup de rapports. — La seconde objection dit que « rien ne tombe sous l'acte de l'intelligence, si ce n'est en tant que l'intelligence est *informée* par une espèce intelligible, de même que le corps reçoit sa *forme* de la figure » qui précise ses contours. « Or, un même corps ne peut pas simultanément recevoir la forme de diverses figures. Donc une même intelligence ne pourra pas simultanément entendre divers objets intelligibles ». — La troisième objection rappelle que « l'acte d'entendre est un certain mouvement. Or, il n'est aucun mouvement qui », restant le même, « aboutisse à divers termes. Donc il ne se peut pas que plusieurs choses soient entendues simultanément ».

L'argument *sed contra* est une parole de « saint Augustin, au quatrième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* » (ch. xxxii) qui, « dit : *La puissance spirituelle de l'esprit angé-*

lique comprend » ou embrasse « *avec la plus grande facilité, simultanément, tout ce qu'il veut* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « l'unité d'opération requiert l'unité d'objet, comme l'unité de mouvement l'unité de terme » : dès là qu'on suppose diversité de termes, on a diversité de mouvements ; et, pareillement, on aura diversité d'opérations, s'il y a diversité d'objets. « Il faut savoir seulement que certaines choses peuvent être prises comme étant plusieurs, ou aussi comme ne formant qu'un tout. C'est ainsi que les parties d'une étendue continue seront plusieurs, si on les prend chacune en soi ; et, dans ce cas », en vertu du principe invoqué, « elles ne peuvent pas être saisies par une seule opération ou tout d'une fois, qu'il s'agisse du sens ou de l'intelligence » : il faudra autant d'actes qu'il y aura de parties distinctes et successives. « Mais on peut aussi les prendre selon qu'elles forment une même chose dans le tout ; et de cette façon, elles sont connues ensemble, en vertu d'une même opération, soit par le sens soit par l'intelligence, en tant que ces facultés font porter leur acte sur tout le continu, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 3 ; de S. Th., leç. 11). C'est aussi de cette manière que notre intelligence entend simultanément le sujet et l'attribut, selon qu'ils font partie d'une même proposition, et les deux termes d'un rapport, selon qu'ils conviennent dans une même comparaison » ou confrontation. Par où l'on voit que plusieurs choses, selon qu'elles sont distinctes, ne peuvent pas être entendues simultanément ; mais elles le peuvent, selon qu'elles s'unissent dans un même objet intelligible. D'autre part, tout être est intelligible en acte, selon que sa similitude est dans l'intelligence. Tout cela donc qui peut être connu par une même espèce intelligible, formera un seul objet de connaissance intelligible, et, par suite, sera connu simultanément. Au contraire, constitueront divers objets de connaissance intelligible, nécessitant autant d'actes divers, toutes les choses qui sont connues par des espèces intelligibles diverses.

Cela dit, il n'est plus difficile de répondre à la question posée sur l'acte de la connaissance angélique. « S'il s'agit de la connaissance par laquelle ils connaissent les choses dans le Verbe, les anges connaissent toutes choses par une même espèce intel-

ligible, qui est l'essence divine. Aussi bien, quant à ce mode de connaissance, ils connaissent toutes choses simultanément; de même que pour nous, dans la patrie, *nos pensées ne seront point changeantes, allant de l'un à l'autre et revenant; mais notre science tout entière sera perçue ensemble, d'un seul regard*, selon que s'exprime saint Augustin au quinzième livre *de la Trinité* (ch. XVI). Quant à cette autre connaissance qui leur fait connaître les choses par des espèces innées, ils peuvent entendre simultanément tout ce qui est connu par une même espèce; mais non ce qui requiert des espèces diverses ».

L'*ad primum* fait remarquer qu'« entendre plusieurs choses en tant qu'elles ne font qu'un, c'est, en quelque manière, n'entendre qu'une chose », ainsi que le voulait Aristote.

L'*ad secundum* répond que « l'intelligence est *informée* par l'espèce intelligible qu'elle a au dedans d'elle-même. Et, par suite, elle pourra ainsi, par une même espèce intelligible, entendre plusieurs choses, comme un même corps, par une même figure, peut simultanément être assimilé à divers » autres « corps ».

L'*ad tertium* déclare qu'« il n'y a qu'à répondre comme il a été dit à l'*ad primum* » : en un sens, il n'y a pas plusieurs objets ou plusieurs termes dans l'opération qui se fait par une même espèce intelligible; il n'y en a qu'un, d'une certaine manière, et cela suffit pour échapper à l'inconvénient signalé par l'objection.

L'ange peut connaître d'une seule fois ou ensemble, et par un même acte d'intelligence, tout ce qui est compris dans une même espèce intelligible, à titre d'objet représenté par cette espèce. C'est ainsi qu'il connaît simultanément tout ce qu'il voit et doit voir éternellement par son acte de vision béatifique dans le Verbe de Dieu. Des autres choses qu'il connaît par des espèces innées ou par des communications spéciales de Dieu ou des créatures libres, il connaît, dans un même acte, autant d'objets que chacune de ses espèces intelligibles en représente. — Mais aussitôt une nouvelle question se pose. Puisque l'ange, en dehors de son acte de vision béatifique, ne connaît pas tout d'un seul

regard, puisqu'il peut y avoir, en son intelligence, multiplicité et succession d'actes, devrons-nous dire qu'en raison de cette succession d'actes, l'ange *discourt*. Ce que nous appelons chez nous le *discursus*, le discours ou le raisonnement, se trouve-t-il aussi dans l'ange?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'ange connaît en discourant?

Trois objections veulent prouver que « l'ange connaît en discourant ». — La première objection va jusqu'à chercher le *discursus* dans l'opération béatifique de l'ange. « Le *discursus* de l'intelligence, observe-t-elle, consiste en ce qu'une chose est connue *par* une autre. Or, les anges », même dans leur opération béatifique, « connaissent l'un par l'autre, puisqu'ils connaissent les créatures par le Verbe. Il s'ensuit que l'intelligence de l'ange connaît en discourant ». — La seconde objection rappelle que « tout ce que peut une vertu inférieure, la vertu supérieure le peut aussi. Or, l'intelligence humaine peut faire des syllogismes et, dans leurs effets, connaître les causes; ce qui constitue le *discursus*. Donc, l'intelligence de l'ange, qui est supérieure dans l'ordre de la nature, doit pouvoir le faire bien davantage ». Cette objection est analogue à celle qui était faite au sujet de la science de Dieu (q. 14. art. 7, obj. 3). — La troisième objection cite le témoignage de « saint Isidore » (dans ses *Sentences* ou dans son livre *du Souverain Bien*, liv. I, ch. x ou xii), qui « dit que les démons connaissent beaucoup de choses par l'expérience. Or, la connaissance expérimentale est une connaissance discursive. C'est qu'en effet *nous tirons une expérience d'une foule de souvenirs et c'est à l'aide d'une foule d'expériences que nous abstrayons l'universel*, ainsi qu'il est dit à la fin du deuxième livre des *Analytiques* (ch. xv, n. 5; de S. Th., leç. 20), et au commencement des *Métaphysiques* (liv. I, ch. i, n. 4, 5; de

S. Th., leç. 1). Donc, la connaissance des anges est discursive ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Denys, en son livre des *Noms Divins,* ch. VIII », où il « dit que *les anges ne rassemblent pas leur connaissance divine de discours diffus, ni ne partent de quelque chose de commun pour aboutir à notre connaissance spéciale* ».

Au corps de l'article, saint Thomas reprend sa comparaison des corps célestes. « Ainsi qu'il a été dit souvent (art. 1; q. 50, art. 3; q. 55, art. 2), déclare-t-il à nouveau, les anges occupent, parmi les substances spirituelles, la place que les corps célestes occupent parmi les substances corporelles; ce qui leur a fait donner, par saint Denys (ch. 1 des *Noms Divins;* de S. Th., leç. 2), le nom d'*esprits célestes* ». Et nous avons rappelé, en effet, bien des fois, comme nous aurons à le redire souvent encore, que, dans le système cosmologique des anciens, une différence très grande existait entre les corps célestes et les corps qui sont autour de nous. « Cette différence, expliquait saint Thomas dans les questions disputées *de la Vérité* (q. 15, art. 1), consiste en ceci, que les corps inférieurs atteignent la perfection de leur être par le mouvement de génération, d'altération et d'accroissement, comme on le voit pour les pierres, les plantes et les animaux »; [on peut voir aussi, par cette seule phrase de saint Thomas, si la théorie du *devenir* bergsonien est chose nouvelle dans son fond]; « tandis que les corps supérieurs ont depuis toujours, sans qu'ils l'aient acquis par le mouvement, leur être parfait, quant à leur substance, à leur vertu, à leur masse et à leur figure, ainsi qu'on le voit dans le soleil, la lune et les étoiles ». La même différence est notée ici, dans la *Somme théologique,* bien que d'une façon plus générale et moins détaillée. « Les corps célestes diffèrent des corps terrestes en ceci, que les corps terrestres arrivent à leur ultime perfection par la mutation et le mouvement; tandis que les corps célestes, dès le début, en vertu même de leur nature, ont leur perfection dernière ». Dans la physique moderne, on n'admet plus cette différence essentielle entre les corps célestes et les corps inférieurs. Mais la théorie ancienne peut toujours servir pour éclairer, à titre de comparaison au moins théorique, la pensée que saint Thomas entend nous

livrer, et qui est indépendante, dans sa vérité intrinsèque ou objective, de la réalité objective de la comparaison. « Ainsi donc, poursuit saint Thomas, les intelligences inférieures, qui sont celles des hommes, arriveront à leur perfection », consistant « dans la connaissance de la vérité, par un certain mouvement et *discursus* de leur opération intellectuelle; en tant qu'elles vont d'une chose connue à une autre chose qu'elles connaissent après. Que si, tout de suite, dans la connaissance même du principe connu, elles contemplaient à l'état de chose connue toutes les conclusions qui découlent de ce principe, il n'y aurait pas place, en elles, pour le *discursus*. Et tel est précisément le cas des anges ; car, tout de suite, dans les choses qu'ils connaissent d'abord naturellement, ils voient tout ce qui peut être connu en elles. Aussi bien, est-ce pour cela qu'on les appelle des substances *intellectuelles;* car, même chez nous, ce qui est saisi tout de suite et naturellement, est dit objet d'intelligence ; si bien qu'on a appelé du nom d'*intelligence* l'habitus des premiers principes. Quant aux âmes humaines, qui n'acquièrent la connaissance de la vérité que par un certain *discursus*, on les appelle » simplement « *raisonnables*. Et qu'il en soit ainsi pour elles », qu'elles n'atteignent la vérité que par le raisonnement et le *discours*, « cela vient de la faiblesse de la lumière intellectuelle en elles. Si, en effet, elles avaient la plénitude de la lumière intellectuelle, comme les anges, tout de suite, au premier aspect des principes, elles saisiraient toute leur vertu et verraient tout ce qu'on en peut tirer par voie de raisonnement ». — La cause donc que les anges n'ont pas besoin de *discursus* dans leur acte d'entendre, c'est que la lumière intellectuelle est parfaite en eux, proportionnée de telle sorte à leurs espèces intelligibles, qu'ils épuisent d'un seul coup chacune de ces espèces, connaissant tout ce qui peut être connue par chacune d'elles.

L'*ad primum* précise la nature du *discursus* dans l'acte de l'intelligence. « Le *discursus* implique un certain mouvement. Or, tout mouvement va de quelque chose d'antérieur à quelque chose de postérieur. Il y aura donc connaissance discursive, quand, d'une chose d'abord connue, on viendra à la connaissance d'une autre chose, qu'on connaît après, mais qui était précédemment inconnue.

Que si, en voyant une chose, on en voit simultanément une autre, comme, en voyant un miroir, on voit simultanément le miroir et la chose représentée en lui, dans ce cas, il n'y a pas connaissance discursive. Or, c'est ainsi que les anges connaissent les choses dans le Verbe ». Il n'y a donc pas de *discursus* pour eux, dans leur acte de vision béatifique. Il n'y en a pas davantage dans leurs actes de connaissance naturelle, ou de connaissance surnaturelle, mais distincte de la vision béatifique, bien que ces actes de connaissance puissent être multiples et successifs. C'est que, dans les actes de connaissance naturelle, bien qu'il y ait succession d'actes, il n'y pas *acquisition* de nouvelles vérités connues. Ils considèrent à nouveau ou successivement ce qu'ils connaissent depuis toujours, en vertu de leurs espèces intelligibles innées. Quant à leurs actes nouveaux de connaissance surnaturelle, s'il y a acquisition de nouvelles choses connues, cette acquisition ne se fait pas par *voie de déduction*. mais par voie de *communication* ou de *révélation*.

L'*ad secundum* répond que « les anges peuvent *syllogiser*, en ce sens qu'ils connaissent le syllogisme ; ils voient, aussi, les effets dans leurs causes, et les causes dans leurs effets ; mais ce n'est pas en ce sens que, par le secours du syllogisme, ils acquièrent », comme nous, « la connaissance » nouvelle « d'une vérité précédemment inconnue, en allant des causes aux effets, ou des effets aux causes » [Cf. q. 14, art. 7, *ad 3um*].

L'*ad tertium* dit que « si nous parlons d'expérience pour les anges et pour les démons, c'est en raison d'une certaine similitude, en ce sens qu'ils connaissent les choses sensibles selon qu'elles sont présentes ; mais en excluant tout *discursus* », comme nous excluons aussi toute action des objets sensibles sur l'intelligence angélique. Le caractère empirique ou expérimental ne doit pas s'entendre dans la connaissance angélique comme dans notre connaissance à nous. Pour les anges, ce caractère empirique consiste simplement en ce que les espèces intelligibles qui leur représentent les choses sensibles correspondent très exactement à ces choses sensibles au moment où elles se réalisent, non par l'action de ces choses sur l'intelligence de l'ange, mais par une sorte d'harmonie préétablie, ainsi que nous l'avons

dit plus haut. « Dès là », en effet, nous dit expressément saint Thomas (dans les questions disputées *de la Vérité*, q. 8, art. 15, *ad 4um*), dès là « que les choses sensibles se produisent, elles sont semblables aux formes » intelligibles « des anges ; et elles sont aussitôt connues par eux [Cf. q. 57, art. 2 ; art. 3, *ad 3um*]. D'où il suit qu'ils connaissent sans *discursus* les choses sensibles dont l'être se trouve nouvellement produit ».

Chaque acte d'entendre, pour l'ange, est un acte de perception. La déduction ou le raisonnement n'existe pas chez lui. Il est, au sens propre et parfait du mot, une substance intellectuelle. Il n'est pas *raison*, comme nous ; il est seulement *intelligence*. — Mais, s'il ne *raisonne* pas, l'ange, du moins, *juge-t-il?* Y a-t-il, en lui, ce que nous appelons chez nous la seconde opération de l'esprit : le *jugement?* C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si les anges entendent par mode de composition et de division ?

Trois objections veulent prouver que « les anges entendent par mode de composition et de division ». — La première rappelle que « si l'on a multiplicité de concepts. on doit avoir nécessairement composition de ces concepts, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. vi, n. 1 ; de s. Th., leç. 11). Or, dans l'intelligence de l'ange, il y a multiplicité de concepts, puisqu'il saisit par diverses espèces divers objets et non pas toutes choses simultanément. Il s'ensuit que, dans l'intelligence de l'ange, il y a composition et division ». — La seconde objection dit que « la négation est plus éloignée de l'affirmation que ne sont éloignées entre elles les natures les plus opposées ; car la première de toutes les distinctions » et la plus radicale « est celle qui consiste dans l'affirmation et la négation » : toutes les autres

distinctions ou oppositions se font entre des choses qui existent ; l'affirmation, au contraire, et la négation diffèrent selon *être* et *n'être pas*. « Or, il est des natures dont la distance fait que l'ange ne les connaît pas par une même espèce, mais par des espèces diverses, comme il ressort de ce que nous avons dit (à l'article 2). Donc », à plus forte raison, « l'ange devra-t-il connaître par des actes divers l'affirmation et la négation. Et, par suite, il semble bien que l'ange entende par mode de composition et de division ». Si, en effet, la négation ne peut pas être connue dans l'affirmation. il faudra que son concept soit le fruit d'un acte spécial de l'intelligence écartant le concept d'affirmation ; et cela même est une division. — La troisième objection s'appuie sur ce principe, que « le langage est le signe des pensées. Or, les anges, parlant aux hommes, profèrent des propositions affirmatives et négatives, qui prouvent qu'il y a, dans l'intelligence, composition et division ; il est aisé de s'en convaincre par une foule de passages de la sainte Écriture. Donc, semble-t-il, l'ange entend par mode de composition et de division ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Denys, au chapitre VII des *Noms Divins* » (de S. Th., leç. 2), où il est « dit que *la vertu intellectuelle des anges brille par la simplicité éclatante des divins concepts*. Or, la simplicité de l'intelligence exclut la composition et la division, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 1 ; de S. Th., leç. 11). Donc, l'ange entend sans aucune composition ou division ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit qu'« il en est de l'attribut et du sujet, pour l'intelligence qui compose et qui divise, comme de la conclusion et du principe pour l'intelligence qui raisonne. De même, en effet, que si notre intelligence saisissait tout de suite, dans le principe lui-même, la vérité de la conclusion, elle n'aurait jamais, pour entendre, à discourir et à raisonner ; pareillement, elle n'aurait jamais à composer ou à diviser, mais n'aurait qu'à contempler l'essence des choses, si tout de suite, et dès qu'elle saisit l'essence d'une chose, elle avait, dans cette connaissance, la notion de tout ce qui peut être attribué à cette chose ou en être éloigné. Par où l'on voit

que le fait de composer et de diviser et celui de raisonner ou de discourir proviennent, pour notre intelligence, de la même cause; savoir, de ce qu'elle ne peut pas saisir aussitôt, dans la première perception d'un objet connu, tout ce qui s'y trouve contenu virtuellement. Et cela même a pour cause la faiblesse de la lumière intellectuelle chez nous, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Il s'ensuit que l'ange, en qui se trouve une lumière intellectuelle parfaite, puisqu'il est, au témoignage de saint Denys, dans son chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 18), *un miroir pur et très transparent*, de même qu'il entend sans discourir, doit aussi entendre sans composer et sans diviser ». — C'est donc dans la perfection de sa lumière intellectuelle que nous devons chercher la raison pour laquelle l'ange ne peut avoir ni la seconde ni la troisième des opérations de notre esprit, mais seulement la première. Seule, cette première opération, qui est la perception directe et immédiate ou l'intuition, convient à la perfection de la nature angélique. Les deux autres, le raisonnement et le jugement, au sens d'actes complexes ou successifs, tirant des notions nouvelles, précédemment inconnues, d'autres notions qui étaient seules connues d'abord, sont le propre de notre intelligence imparfaite, dont la lumière trop faible ne lui permet pas de saisir d'un premier coup d'œil et tout de suite toutes les attributions possibles d'une essence ou toutes les conclusions virtuellement renfermées dans un même principe. — « Cependant », ajoute saint Thomas, bien qu'il n'entende pas en composant ou en divisant, ni en formant des syllogismes, « l'ange entend la composition et la division des propositions, comme aussi le raisonnement des syllogismes; c'est qu'il entend les choses composées, d'une façon simple; les choses mobiles, d'une façon immobile » ou sans mouvement; « et les choses matérielles, d'une façon immatérielle ».

L'*ad primum* répond que « ce n'est pas indifféremment toute multiplicité de concepts qui constitue la composition » dont nous parlons; « c'est la multitude de ces concepts dont l'un est attribué à l'autre ou écarté de lui » par des actes distincts de l'intelligence. L'intelligence saisissant d'abord un concept isolé-

ment, puis un autre, dont elle n'avait pas vu d'abord le rapport qu'il avait au premier, et rapprochant ces deux concepts qu'elle unit par l'affirmation ou qu'elle sépare par la négation, voilà ce que nous entendons quand nous parlons de composition ou de division relativement à l'acte de l'intelligence. Que si on perçoit, dans un même coup d'œil, tous les concepts ou toutes les notions qui peuvent convenir ou disconvenir à un sujet donné, il pourra bien y avoir, dans ce cas, multiplicité de concepts, mais il n'y aura ni composition ni division. « Or, l'ange, quand il entend l'essence d'une chose, entend simultanément tout ce qui peut être attribué à cette chose ou en être écarté. Il s'ensuit que » sans composer ni diviser, « par un acte simple de son intelligence, il entend tout ce que nous autres pouvons entendre en composant et en divisant » ou en formant des propositions multiples.

L'*ad secundum* dit que « s'il s'agit de la raison d'être, il y a, en effet, moins de différence » ou de distance « entre les diverses essences des choses qu'entre l'affirmation et la négation » : *être* ou *n'être pas* sont plus divers qu'*être ceci* ou *être cela* : « mais s'il s'agit de la raison de connaître, l'affirmation et la négation ont plus de rapport. C'est qu'en effet, par cela qu'on connaît la vérité de l'affirmation, on connaît aussi la fausseté de la négation opposée »; car il ne se peut pas que l'affirmation et la négation soient simultanément vraies, quand elles portent sur un même objet considéré sous le même aspect. Ce principe est le premier de tous les principes dans l'ordre de la connaissance. Il n'y a donc pas, ici, multiplicité de concepts ou de notions dont l'une, préalablement inconnue, serait connue dans la suite par sa juxtaposition auprès d'une autre connue précédemment; ce qui est requis pour que la composition et la division dont nous parlons existent, ainsi qu'il a été dit à l'*ad primum*.

L'*ad tertium* fait observer que « si les anges ont émis des propositions affirmatives ou négatives, cela prouve simplement qu'ils connaissent la composition et la division; nullement qu'ils connaissent en composant et en divisant ». En faisant cela, ils se sont adaptés à notre faiblesse; « mais eux connaissent d'une façon simple et voient tout ce qui convient à chaque chose en connaissant l'essence de cette chose ».

La nature des espèces intelligibles qui sont dans l'intelligence de l'ange et la perfection de cette intelligence font que l'ange, d'un seul coup d'œil, perçoit, simultanément, au sujet de chaque chose, tout ce qui peut être perçu ou connu naturellement au sujet de cette chose. Il n'a nullement besoin d'acquérir successivement des notions nouvelles, en juxtaposant diverses notions les unes aux autres, ou diverses propositions qui auraient raison de principe les unes par rapport aux autres. Il a tout vu d'un seul regard, et il ne peut rien acquérir, dans la suite, en fait de connaissance naturelle, sur quoi que ce soit. Sa connaissance de la vérité naturelle ne va pas en augmentant et en se perfectionnant comme la nôtre, par voie de raisonnement ou de propositions; elle est parfaite, achevée, dès le début. Et ceci doit être soigneusement noté : car, outre l'excellence et la dignité qui en résulte pour l'ange par rapport à nous, il y a aussi que cette différence de condition si essentielle entraînera une différence absolue et d'extrêmes conséquences, dans la manière dont les anges et nous serons traités par Dieu, relativement aux actes moraux ou méritoires, c'est-à-dire relativement à la consécution de notre fin. — Mais déjà, une première conséquence, d'ordre strictement intellectuel, s'en dégage tout de suite, en ce qui est de la vérité et de l'erreur considérées comme possibles ou impossibles dans l'intelligence angélique. C'est cette conséquence que nous allons maintenant examiner.

Elle forme l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si dans l'intelligence de l'ange peut se trouver le faux?

Trois objections veulent prouver que « dans l'intelligence de l'ange peut se trouver le faux ». — La première observe que « la perversité se rattache à la fausseté. Or, dans les démons se trouve *une imagination perverse*, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Thomas, leç. 19). Il semble donc

que dans l'intelligence des anges peut se trouver le faux ». — La seconde objection dit que « le manque de science est cause des appréciations fausses. Or, dans les anges peut se trouver le manque de science, comme le dit saint Denys, au chapitre VI de la *Hiérarchie Ecclésiastique*. Donc il semble que la fausseté peut se trouver en eux ». — La troisième objection déclare que « tout ce qui déchoit de la vérité de la sagesse et a la raison dépravée, a la fausseté ou l'erreur dans son intelligence. Or, saint Denys attribue cela aux démons, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Thomas, leç. 2). Donc il semble que dans l'intelligence des anges la fausseté peut se trouver ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur un double texte d'Aristote et de saint Augustin. « Aristote dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 7; de S. Thomas, leç. 11), que *l'intelligence est toujours vraie*. Saint Augustin dit aussi, dans le livre des *83 Questions* (q. 32, 54) que *rien ne tombe dans l'intelligence si ce n'est le vrai* ». Dans ces deux textes, le mot *intelligence* est pris dans son sens le plus formel, et en tant qu'il s'oppose à la *raison*. « Or, l'ange ne connaît que par mode d'intelligence. Donc, dans sa connaissance ne peut se trouver ni déception ni erreur ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous répond que « la vérité de la question présente dépend, d'une certaine manière, de la solution précédente. Il a été dit, en effet (à l'article précédent), que l'ange n'entend pas en composant et en divisant, mais en saisissant l'essence des choses. Or, l'intelligence, quand il s'agit de l'essence des choses, est toujours vraie, comme le sens quand il s'agit de son sensible propre, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 7; de S. Th., leç. 11) [Cf. q. 16, art. 2, 3]. Que si, pour nous, il arrive quelquefois qu'il y ait déception ou fausseté dans la perception de l'essence, c'est pour une raison accidentelle, à cause d'une certaine composition » qui intervient : « soit que nous prenions la définition d'une chose pour celle d'une autre; soit que les parties d'une définition ne conviennent pas entre elles, comme si, par exemple, on assignait comme définition d'une chose ces mots : *animal quadrupède volatile* (il n'y a, en effet, aucun animal qui soit tel); et cela peut se produire dans les natures composées, dont

la définition se tire d'éléments divers, l'un ayant raison de matière par rapport à l'autre » ; c'est ainsi que la définition de l'*homme* comprend deux éléments : *animal raisonnable*, dont l'un, l'élément générique *animal*, se tire de la matière, et l'autre, l'élément spécifique *raisonnable*, se tire de la forme. « Mais dans l'intelligence des essences simples, ainsi qu'il est dit au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 11 ; Did., liv. VIII, ch. x, n. 4, 5), il n'y a pas de fausseté ; car ou on ne les atteint pas du tout, et alors on n'en saisit rien ; ou on les connaît comme elles sont ».

Ainsi, quand il s'agit de l'opération de l'intelligence portant sur l'essence des choses, l'erreur ou la fausseté ne peut se glisser que d'une manière tout à fait accidentelle. « Et donc », puisque l'ange n'entend que par voie d'intelligence, « il s'ensuit que la fausseté ou l'erreur ou la déception ne se trouveront pas de soi dans l'intelligence angélique, mais seulement à titre d'accident. D'une manière tout autre, cependant, que pour nous. Car nous, quelquefois, nous n'arrivons à entendre ou à saisir l'essence d'une chose, qu'en composant et en divisant, comme lorsque nous cherchons une définition à l'aide de propositions et de démonstrations. Dans l'ange, rien de semblable : en saisissant l'essence d'une chose, il connaît toutes les attributions qui peuvent lui convenir. Mais si l'essence d'une chose peut être le principe de connaître tout ce qui naturellement convient à cette chose ou lui répugne, elle ne l'est plus quand il s'agit des choses qui dépendent de l'ordination surnaturelle de Dieu » ; ceci ne dépendant en rien de la nature de la chose, mais de la seule volonté de Dieu, nul ne saurait le connaître d'une façon sûre et absolument vraie, par la seule inspection de la nature. « Il s'ensuit que les anges bons, dont la volonté toujours droite ne les fait juger des choses et de ce qui leur convient, selon que la connaissance de leur essence l'exige, qu'en subordonnant leur jugement à l'intervention surnaturelle de Dieu, ne commettront jamais de fausseté ou d'erreurs. Les démons, au contraire, qui ont leur volonté dépravée, ne soumettent pas leur intelligence à la sagesse divine, et jugent parfois, d'une manière absolue, des choses, selon les conditions de leur nature. Et il demeure vrai

qu'ils ne se tromperont pas, en ce qui touche à l'ordre naturel des choses ; mais pour ce qui est de l'ordre surnaturel, ils peuvent parfaitement se tromper; comme si, par exemple, en voyant un homme mort, ils jugent qu'il ne ressuscitera pas ; ou si en voyant le Christ dans sa nature humaine, ils jugeaient qu'Il n'est pas Dieu ».

Retenons soigneusement la distinction que vient de nous marquer ici saint Thomas, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, dans la connaissance angélique. Cette distinction est d'une importance extrême et commandera tout ce que nous aurons à dire bientôt relativement au péché ou à la chute des mauvais anges.

Dans les questions disputées *du Mal* (q. 16, art. 6), saint Thomas expose comme il suit la possibilité d'erreur dans l'intelligence angélique : « L'opinion fausse » ou erronée « est une opération défectueuse de l'intelligence. D'autre part, l'opération défectueuse procède toujours d'un certain défaut dans le principe de cette opération. Il s'ensuit que toute fausse appréciation procède d'un défaut dans les principes de l'opération intellectuelle : c'est ainsi que, chez nous, la fausseté d'une opinion procède, la plupart du temps, d'un raisonnement mauvais ». Que si nous voulons déterminer où peut intervenir le défaut dans les principes de l'opération intellectuelle, il faut savoir qu' « il n'est rien qui puisse être un défaut relativement à ce qu'il possède toujours d'une façon actuelle, en vertu de sa nature ; où une chose peut être en défaut, c'est quand il s'agit de ce à quoi elle est en puissance : ce qui est en puissance, en effet, peut être soumis soit à la privation » de son acte, « soit à la perfection » qu'entraîne la présence ou la possession de cet acte; « quant à l'acte lui-même, il est l'opposé de la privation, laquelle est toujours présupposée quand il s'agit de défaut » : il s'ensuit donc bien que toute possibilité de défaut suppose une certaine puissance, c'est-à-dire la non-présence nécessaire de l'acte dans un sujet. « Or, l'ange, selon la condition de sa nature, possède, d'une façon actuelle, la connaissance de tout ce à quoi sa faculté de connaître peut naturellement s'étendre : il ne va pas, en effet, des principes aux conclusions, mais tout de suite il voit, dans les

principes mêmes qu'il connaît, toutes les conclusions que ces principes renferment. De même donc que, pour nous, il ne peut y avoir d'opinion fausse, relativement aux premiers principes que nous connaissons naturellement ; de même, pour l'ange, toute erreur est impossible, quand il s'agit des choses qui tombent sous sa connaissance naturelle. Toutefois, si l'intelligence angélique est en acte relativement aux choses que l'ange peut connaître naturellement, elle demeure en puissance par rapport aux choses qui dépassent sa connaissance naturelle ; et pour connaître ces choses, elle a besoin d'être éclairée par une lumière plus haute. De même, en effet, qu'un principe d'action au-dehors peut s'étendre à un nombre d'objets d'autant plus grand qu'il est plus élevé ; pareillement, la faculté de connaître qui est plus haute peut s'étendre à la connaissance d'un plus grand nombre d'objets : d'où il suit que l'intelligence inférieure sera comme en puissance, par rapport aux objets où l'intelligence supérieure l'excède, et demandera à être perfectionnée par cette dernière. Par conséquent, relativement aux choses qui appartiennent en propre à la connaissance divine, toute intelligence angélique se trouve en puissance, et elle a besoin, pour les connaître, d'être éclairée par une certaine lumière surnaturelle qui est la lumière de la grâce divine. Il pourra donc, dans n'importe quel ange, y avoir un certain défaut par rapport à cette connaissance gratuite ».

Mais saint Thomas se hâte d'ajouter que ce défaut devra s'entendre « tout autrement, cependant », suivant qu'il s'agira des bons ou des mauvais anges. « Car, pour les bons anges, ce ne sera, par rapport à cette sorte d'objets connaissables, qu'un défaut pris au sens d'une simple négation » ; et cela veut dire qu'ils seront simplement dans l'état de quelqu'un qui ne connaît pas. « Il ne s'ensuit pas du tout qu'il puisse y avoir en eux le défaut qui consiste dans la fausseté de l'opinion » ou du jugement porté. « C'est qu'en effet, leur volonté étant ordonnée, ils n'appliquent jamais leur intelligence à juger de choses qui excèdent leur connaissance. Dans les mauvais anges, au contraire, à cause de leur volonté déréglée et superbe, il peut y avoir, relativement à ces objets de connaissance, le défaut de l'opinion erronée, selon

qu'ils portent leur intelligence, d'une façon présomptueuse, à juger de ce qui les dépasse ».

Cette démonstration de saint Thomas, dans la question disputée *du Mal*, apporte une clarté nouvelle à la démonstration déjà si lumineuse de l'article de la *Somme*. Aussi bien, n'y a-t-il pas à s'attarder aux objections. Elles sont résolues, du coup.

« Par là, dit saint Thomas, on voit ce qu'il faut répondre à ce qui était objecté en sens contraire »; car, ici, l'argument *sed contra* était lui-même une sorte d'objection. — « La perversité », en effet, dont parlait l'objection première et aussi la troisième objection, « au sujet des démons, consiste en ce qu'ils ne se soumettent pas à l'ordre de la divine sagesse. — Le manque de science », dont parlait la seconde objection, « ne porte pas sur les objets de connaissance naturelle, mais seulement sur les objets de connaissance surnaturelle ». — Quant aux textes que citait l'argument *sed contra*, « il est certain que l'intelligence portant sur l'essence des choses est toujours vraie; l'exception est purement accidentelle, et n'atteint l'intelligence que lorsqu'elle implique, d'une manière indue, une certaine composition ou division ».

L'intelligence angélique, précisément parce qu'elle procède par voie d'intuition, et non par voie de jugement formel ou de raisonnement, est toujours, de soi, ordonnée au vrai. Il n'y a de possibilité d'erreur, pour elle, que s'il s'agit d'un objet de connaissance ne rentrant pas dans son objet naturel. Dans ce cas, et si sa volonté n'est pas droite, comme il arrive pour les démons, l'ange, portant sur tel objet déterminé un jugement absolu — à prendre ceci dans le sens de jugement transcendant, compris éminemment dans l'acte d'intuition, seul possible pour l'ange —, peut parfaitement se tromper. Il ne le pourrait pas, si sa volonté demeurait entièrement soumise à l'ordination de la divine Sagesse; car, alors, en se prononçant sur les possibilités ou les impossibilités qu'il voit dans la nature même des choses, il réserverait toujours les droits supérieurs de la Puissance divine. Et tel est le cas de tous les anges demeurés fidèles. Aussi bien, pour eux il n'y a jamais possibilité d'erreur.

Il nous reste à examiner, relativement à la connaissance de l'ange et à l'exercice de cette connaissance, deux points particuliers, dont la considération est motivée par une doctrine propre à saint Augustin dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. IV, ch. XXII) et dans son livre XI de la *Cité de Dieu* (ch. VII). Parlant de la connaissance angélique, il la divise en deux espèces distinctes, qu'il appelle, l'une, connaissance du matin, l'autre, connaissance du soir (*matutina*, *vespertina*). Que faut-il penser de ces deux sortes de connaissances appliquées à l'ange? Devons-nous les admettre ou les rejeter? — Et d'abord, s'il y a vraiment, pour les anges, une connaissance du matin et une connaissance du soir?

C'est l'objet de l'article suivant.

ARTICLE VI.

S'il y a, dans les anges, une connaissance du matin et une connaissance du soir?

Nous verrons mieux la portée de cette question, en lisant le texte même de l'article. — Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a, dans les anges, ni la connaissance du soir ni la connaissance du matin ». — La première observe que « le soir et le matin » ne sont pas encore le plein jour, mais « impliquent un mélange de ténèbres. Or, dans la connaissance de l'ange, il n'y a pas place pour des ténèbres, puisqu'en eux il n'y a ni erreur ni fausseté. Donc la connaissance de l'ange ne doit être appelée ni connaissance du matin ni connaissance du soir ». — La seconde objection fait remarquer qu' « entre le soir et le matin il y a la nuit, comme entre le matin et le soir il y a le midi. Si donc on parle de connaissance du matin et de connaissance du soir, pour les anges, il semble qu'il faudra aussi, et pour la même raison, parler de connaissance de jour et de connaissance de nuit ». — La troisième objection rappelle que « la connaissance se distingue d'après la différence des objets

connus; aussi bien, Aristote dit-il, au IIIe livre *de l'Ame* (ch. VIII, n. 2; de s. Th., leç. 13), que *les sciences se coupent comme les choses*. Or, pour les choses, il y a une triple sorte d'être, selon qu'elles sont dans le Verbe, dans leur propre nature, ou dans l'intelligence angélique, ainsi que le dit saint Augustin, au IIe livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch, VIII). Si donc on admet une connaissance du matin, dans les anges, et une connaissance du soir , en raison de l'être que les choses ont dans le Verbe et dans leur propre nature », et nous allons voir, en effet, que c'est bien là ce qui constitue la différence de ces deux sortes de connaissances, « il faudra admettre aussi une troisième sorte de connaissance en raison de l'être que les choses ont dans l'intelligence angélique ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Augustin » qui, « au IVe livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch.XXII) et au XIe livre de la *Cité de Dieu* (ch. VII), distingue la connaissance des anges en connaissance du matin et en connaissance du soir ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « ce qui se dit de la connaissance du matin et de la connaissance du soir dans les anges a été introduit par saint Augustin, qui veut (au livre précité de son *Commentaire sur la Genèse*) que les six jours dont il est parlé au premier chapitre de la Genèse, et que Dieu est dit avoir mis à faire toutes choses, soient non pas des jours comme ceux d'aujourd'hui, constitués par le mouvement diurne, mais un seul et même jour, savoir la connaissance angélique tombant sur les six » principales « catégories d'êtres. Or, dans le jour ordinaire, le matin est le commencement du jour, tandis que le soir en est le terme. De même, la connaissance de l'être primordial des choses est dite connaissance du matin ; c'est la connaissance qui porte sur les choses selon qu'elles sont dans le Verbe. La connaissance, au contraire, qui porte sur l'être de la créature selon que cette créature existe dans sa nature propre, est appelée connaissance du soir. L'être des choses, en effet, découle du Verbe comme d'une certaine source primordiale; et cet écoulement se termine à l'être des choses qu'elles ont dans leur propre nature ». — On ne pouvait pas mieux justifier, en

principe, la double appellation introduite par saint Augustin dans le langage théologique. Nous verrons, par la solution des objections et par l'article suivant, comment saint Thomas justifie, même dans le détail, cette doctrine de saint Augustin. Quant à nous prononcer sur la valeur exégétique de la théorie, nous n'avons pas à le faire pour le moment. Elle sera discutée en son lieu, quand il s'agira de l'œuvre des six jours (q. 65-74).

L'*ad primum* donne deux réponses. — La première consiste à dire que « le matin et le soir ne sont pas pris, quand il s'agit de la connaissance angélique », selon la raison de jour imparfait ou « selon qu'ils impliquent un mélange de ténèbres, mais selon la raison de commencement et de fin ». — La seconde réponse consiste à dire qu'« il n'y a pas d'inconvénient, ainsi que s'en explique saint Augustin lui-même, au IVe livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXIII), à appeler une chose *lumière* par rapport à un certain objet, et *ténèbres* par rapport à un autre. C'est ainsi que la vie des fidèles et des justes, comparée aux impies, est appelée *lumière*, selon cette parole de l'Épître *aux Ephésiens*, ch. V (v. 8) : *Autrefois, vous étiez ténèbres, mais maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur ;* et cependant, cette même vie des fidèles, comparée à la vie de la gloire, est appelée *ténèbres*, selon cette parole de la IIe Épître de saint Pierre, ch. I (v. 19) : *Vous avez la parole prophétique, à laquelle vous faites bien de porter attention, comme à une lampe qui brille en un lieu obscur.* Ainsi donc, la connaissance de l'ange, qui lui fait connaître les choses dans leur nature propre, est appelée *jour* par comparaison à l'ignorance ou à l'erreur ; mais elle est obscure par rapport à la vision du Verbe » ; et, par suite, on peut parler, à son sujet, de soir et de matin.

L'*ad secundum* répond que « la connaissance du matin et la connaissance du soir appartiennent au *jour*, c'est-à-dire aux anges éclairés, qui sont distincts des *ténèbres* ou des mauvais anges. Or, les anges bons, quand ils connaissent la créature, ne s'y fixent pas, ce qui serait, pour eux, s'enténébrer et devenir *nuit ;* mais ils réfèrent cette connaissance à Dieu, en qui, comme en un principe, ils connaissent toutes choses. Aussi bien, après le soir, n'y a-t-il pas de nuit, mais le matin ; en telle sorte que le

matin est la fin du jour précédent et le commencement du jour suivant, selon que les anges réfèrent à la louange de Dieu la connaissance du jour qui précède ». Voilà donc pourquoi il n'y a pas à parler de *nuit* dans la connaissance angélique. « Quant au *midi*, on le comprend sous le nom de *jour*, n'étant que le milieu entre les deux extrêmes ; à moins qu'on ne réserve ce mot pour désigner la connaissance de Dieu Lui-même, qui n'a ni commencement ni fin ».

L'*ad tertium* fait observer que « les anges eux-mêmes sont des créatures. Il s'ensuit que l'être des choses dans l'intelligence angélique se trouve compris sous la connaissance du soir, comme l'être qu'elles ont dans leur propre nature ». Il n'y a donc pas, de ce chef, à distinguer une troisième sorte de connaissance pour les anges.

Saint Augustin, voulant expliquer les jours dont il est parlé au premier chapitre de la Genèse, a proposé d'entendre ces jours, non pas au sens de nos jours habituels, mais au sens de la connaissance angélique, dont on peut dire, en toute vérité, qu'elle est une lumière. Et parce que dans la Genèse, à propos de chacun des jours qui y sont énumérés, il est fait mention d'un *soir* et d'un *matin*, saint Augustin a appliqué ces deux appellations à la connaissance des anges qui, pour lui, nous venons de le dire, constituent chacun de ces jours. Le soir et le matin sont pris, là, comme termes ou comme extrêmes de connaissances. L'un désigne le principe ; l'autre, le terme ou la fin. Selon que les choses sont connues par l'ange comme étant dans leur Principe, c'est-à-dire dans le Verbe, on aura la connaissance du matin ; on aura celle du soir selon que ces mêmes choses seront connues dans leur être créé, en dehors du Verbe. Tel est le sens de ces fameuses appellations que nous devons à saint Augustin. — Reste à nous demander si ces appellations désignent deux espèces différentes de connaissance, ou si elles ne sont que deux manières diverses d'exprimer une seule et même connaissance. L'étude de cette question va faire l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si la connaissance du matin et celle du soir sont une même connaissance?

Trois objections veulent prouver que « la connaissance du soir et la connaissance du matin ne sont qu'une même connaissance ». — La première rappelle qu' « il est dit au chapitre premier de la Genèse (v. 5) : *Il y eut un soir, il y eut un matin ; ce fut le premier jour*. Puis donc que le *jour* désigne la connaissance angélique, ainsi que le dit saint Augustin (aux endroits précités), il s'ensuit que la connaissance du matin et la connaissance du soir forme dans les anges une même connaissance ». — La seconde objection offre un intérêt tout particulier, et nous vaudra une réponse très importante. Elle dit qu'« il est impossible qu'une même faculté ait simultanément deux opérations. Or, les anges sont toujours dans l'acte de leur connaissance du matin ; car toujours ils voient Dieu et les choses en Dieu, selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, chap. XVIII (v. 10) : *Leurs anges voient toujours la face de mon Père*. Si donc la connaissance était autre que celle du matin, jamais les anges ne pourraient en produire l'acte ». — La troisième objection insiste dans le même sens. « L'Apôtre dit, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, chap. XIII (v. 10) : *Quand sera venu ce qui est parfait, ce qui est partiel prendra fin*. Or, si la connaissance du soir est autre que celle du matin, elle se comparera à cette dernière comme l'imparfait au parfait. Il s'ensuit que jamais les deux ne pourraient être ensemble ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de saint Augustin. « Saint Augustin dit », en effet, au quatrième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXIII) qu'*il y a une grande différence entre la connaissance de quelque chose que ce soit dans le Verbe de Dieu, et la connaissance de cette chose dans sa nature, en telle sorte que l'une appartient vraiment au jour, tandis que l'autre appartient au soir* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va préciser la doctrine déjà indiquée à l'article précédent sur la vraie nature de la connaissance du matin et de la connaissance du soir dans l'ange. « Ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), on appelle connaissance du soir pour l'ange, la connaissance qui lui fait connaître les choses dans leur nature propre. Ce qui ne doit pas s'entendre comme si les anges tiraient leur connaissance des choses elles-mêmes, auquel cas la préposition *dans* indiquerait le rapport de principe » ou de cause; « les anges, en effet, ne tirent pas des choses la connaissance qu'ils en ont, ainsi que nous l'avons établi plus haut (q. 55, art. 2). Il s'ensuit que cette expression *dans leur nature propre* se doit entendre de l'objet connu, en tant qu'il tombe sous la connaissance; en telle manière que l'on appelle connaissance du soir, dans l'ange, la connaissance qui lui fait connaître l'être des choses que les choses ont dans leur propre nature. Lequel être des choses, que les choses ont dans leur propre nature, est connu par les anges en vertu d'un double *medium*. Ils le connaissent, en effet, par les espèces innées et par les raisons des choses qui existent dans le Verbe; car, en voyant le Verbe, ils ne connaissent pas seulement l'être des choses qu'elles ont dans le Verbe, mais aussi l'être qu'elles ont dans leur nature propre; de même que Dieu, en se voyant Lui-même, connaît aussi l'être des choses qu'elles ont dans leur nature propre. Si donc on appelle connaissance du soir, pour l'ange, la connaissance qui lui fait connaître l'être des choses qu'elles ont dans leur nature, et qu'il a dans la vision du Verbe, dans ce cas la connaissance du matin et la connaissance du soir seront essentiellement une même connaissance, ne différant qu'en raison des objets connus. Mais si l'on appelle connaissance du soir la connaissance qui fait connaître aux anges l'être des choses qu'elles ont dans leur nature propre, par des formes innées, dans ce cas la connaissance du soir est autre que la connaissance du matin. Et il semble bien, observe saint Thomas, que saint Augustin l'a entendu ainsi, puisqu'il compare ces deux connaissances comme l'imparfait et le parfait ».

La connaissance du soir, en toute hypothèse, désigne la connaissance qui porte sur l'être des choses créées, selon que les

choses créées ont cet être en elles-mêmes dans leur propre nature; et elle se distingue par là de la connaissance du matin qui porte sur l'être des choses selon qu'elles s'identifient, en Dieu, à l'essence divine elle-même. Mais il ne s'ensuit pas nécessairement que ces deux connaissances soient essentiellement distinctes entre elles; car ce qui constitue la distinction essentielle des connaissances, ce n'est pas l'objet sur lequel elles portent, mais le moyen par lequel elles l'atteignent. Or, ici, le moyen peut être le même. Par la vision intuitive de Dieu, en effet, les anges peuvent voir tout ensemble et l'être que les choses ont en Dieu et l'être qu'elles ont en elles-mêmes; comme Dieu Lui-même, par la vision de son essence, voit également ce double être des choses. Mais les anges peuvent voir aussi l'être que les choses ont en elles-mêmes ou dans leur nature, par leurs idées innées; et dans ce cas, le moyen par lequel ils le voient n'est plus le même que tout à l'heure. La connaissance ne sera donc plus la même; elle sera toute différente. Si donc on appelle connaissance du soir, pour l'ange, non pas seulement la connaissance qui lui fait atteindre l'être que les choses ont en elles-mêmes, mais la connaissance qui lui fait atteindre cet être par le moyen de ses idées innées, la connaissance du soir se distinguera nécessairement, d'une distinction essentielle, de la connaissance du matin.

L'*ad primum* répond que « l'unité de jour », dont parle l'Écriture, « s'entend, au sens de saint Augustin, de l'unité de la chose connue », c'est-à-dire qu'on ne compte qu'un seul jour, quand il n'y a qu'un seul genre ou un seul groupe de choses connues; ce qui n'empêche pas que ce genre ou ce groupe ne puisse être connu de connaissances diverses. « C'est ainsi, du reste, que le nombre » total « des six jours s'entend, pour saint Augustin, des six genres de choses qui tombent sous la connaissance des anges ».

L'*ad secundum*, nous l'avons déjà dit, est très important. Il nous avertit que « deux opérations peuvent procéder simultanément d'une même faculté, quand elles sont ordonnées l'une à l'autre. C'est ainsi, observe saint Thomas, que la volonté peut simultanément vouloir et la fin et les moyens ordonnés à la fin;

et de même, l'intelligence entend simultanément les principes et les conclusions à l'aide des principes, quand une fois elle a acquis la science. Puis donc que la connaissance du soir, dans les anges, est ordonnée à celle du matin, ainsi que saint Augustin le dit », car c'est à la louange de Dieu que les anges ordonnent la connaissance qu'ils ont de la créature, « il s'ensuit que les deux peuvent être simultanément dans l'ange ».

Cette doctrine de l'*ad secundum* est complétée par l'*ad tertium*. Saint Thomas nous y enseigne qu' « à la venue de ce qui est parfait, ce qui est imparfait doit disparaître, quand il y a opposition entre les deux; et c'est ainsi que la foi, portant sur ce qu'on ne voit pas, disparaîtra quand sera venue la vision. Mais ce n'est pas le cas pour l'imperfection inhérente à la connaissance du soir. Elle ne s'oppose pas à la perfection de la connaissance du matin. Connaître, en effet, une chose en elle-même n'est pas quelque chose qui s'oppose au fait de la connaître dans sa cause ». Les deux connaissances peuvent donc parfaitement coexister. « De même, il n'y a aucune répugnance à ce qu'une même chose soit connue par deux *medium* dont l'un est plus parfait et l'autre moins parfait. C'est ainsi qu'une même conclusion peut être connue par deux *medium*, l'un démonstratif et l'autre dialectique » ou probable. « Pareillement, la même chose peut être connue par l'ange dans le Verbe incréé et au moyen des espèces innées ». — Nous trouverons, plus tard, dans le traité de Verbe fait chair, une application très intéressante de la doctrine que vient de nous exposer ici saint Thomas. Dans l'âme humaine du Christ, en effet, coexistaient simultanément trois sortes de sciences dont chacune pouvait avoir son acte distinct : la vision intuitive, la science infuse et la connaissance expérimentale.

La connaissance du soir, dans l'ange, ou la connaissance qu'il a de l'être des créatures au moyen des espèces innées, est distincte de la connaissance du matin, non pas seulement en raison d'une diversité du côté de l'objet, mais sous la raison même de science. C'était le dernier point que nous avions à examiner dans la question relative au mode dont l'ange connaît. Et cette

question du mode dont l'ange connaît — où nous avons vu que l'ange, dès qu'il veut appliquer son intelligence à la connaissance de l'un des objets dont il porte en lui l'espèce intelligible innée, saisit cet objet, d'un seul regard, dans toute son extension ou sa compréhension, en telle manière que n'ayant ni à composer ou à diviser, ni à discourir, il lui est tout à fait impossible d'errer dans l'ordre naturel de ses connaissances, — était elle-même la dernière des cinq questions où nous devions traiter de la connaissance angélique.

« Après avoir traité de la connaissance de l'ange, nous devons maintenant considérer ce qui a trait à sa volonté. Et là-dessus, nous aurons à considérer deux choses : d'abord, de la volonté de l'ange (q. 59); ensuite, de son mouvement » ou de son acte « qui est l'amour ou la dilection » (q. 60).

D'abord de la volonté même de l'ange. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LIX.

DE LA VOLONTÉ DES ANGES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si dans les anges il y a la volonté?
2° Si la volonté de l'ange est la nature même de l'ange ou son intelligence ?
3° Si dans les anges il y a le libre arbitre?
4° S'il y a en eux l'appétit irascible et concupiscible?

Ces quatre articles, comme on le voit, traitent successivement de l'existence, de la nature, de la prérogative, et de l'unité de la faculté appétitive dans l'ange. — D'abord, de l'existence de cette faculté.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si dans les anges il y a la volonté?

Trois objections veulent prouver que « dans les anges il n'y a pas de volonté ». — La première rappelle que « d'après Aristote, au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), *la volonté est dans la raison.* Or, dans les anges, il n'y a pas la raison, mais quelque chose qui est supérieur à la raison », savoir, l'intelligence. « Donc, dans les anges, il n'y a pas la volonté, mais quelque chose qui est au dessus de la volonté ». — La seconde objection fait remarquer que « la volonté est une espèce d'appétit, comme on le voit par Aristote, au troisième

livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; ch. X, n. 3; de S. Th., leç. 14, 15). Or, l'appétit est le propre de l'imparfait; car il porte sur ce qu'on n'a pas encore. Puis donc que dans les anges, surtout dans les anges bienheureux, il n'y a pas d'imperfection, il semble bien qu'il n'y a pas de volonté en eux ». — La troisième objection cite encore une parole d'« Aristote », qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. X, n. 7; de S. Th., leç. 15), que la volonté est un moteur mû; elle est mue, en effet, par son objet que l'intelligence perçoit. Or, les anges ne peuvent être mus, étant incorporels. Donc les anges n'ont pas de volonté ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce que « saint Augustin dit, au dixième livre *de la Trinité* (ch. XII), que l'image de la Trinité se trouve dans l'esprit, en raison de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté. Or, l'image de Dieu se trouve non pas seulement dans l'esprit de l'homme, mais aussi dans l'esprit de l'ange; l'esprit de l'ange, en effet, est, aussi, capable de s'unir à Dieu. Donc l'ange aussi a la volonté ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'« il est nécessaire d'admettre la volonté pour les anges. On s'en convaincra, ajoute-t-il, si l'on considère que toutes choses procédant de la volonté divine », laquelle ordonne toutes choses au bien, « il n'est rien qui ne tende au bien, en vertu d'un certain appétit, quoique toutes choses n'y tendent pas de la même manière. — Il en est, en effet, qui sont inclinées au bien, en vertu seulement d'un rapport naturel, et sans qu'il y ait, en elles, aucune connaissance : ainsi les plantes et tous les corps bruts. Cette inclination au bien s'appelle l'appétit naturel. — D'autres sont inclinées au bien, en vertu d'une certaine connaissance. Non pas toutefois qu'elles connaissent la raison même de bien; mais elles connaissent tel bien particulier : c'est ainsi que le sens connaît ce qui est doux, ce qui est blanc, et le reste de même nature. L'inclination qui suit cette connaissance s'appelle l'appétit sensible. — Enfin, d'autres êtres sont inclinés au bien, en vertu d'une connaissance qui leur fait atteindre la raison même de bien; ce qui est le propre de l'intelligence. Et ces sortes d'êtres sont ceux qui tendent au bien de la manière la plus parfaite. Ceux-là, en effet, tendent au bien, non pas seulement comme y étant dirigés par

un autre, ainsi qu'il arrive pour les êtres qui n'ont pas de connaissance; ni seulement vers tel bien particulier », sans possibilité de tendre vers un autre, « comme les êtres en qui ne se trouve que la connaissance sensible; mais comme tendant au bien universel lui-même » : ce que ces sortes d'êtres poursuivent, c'est d'abord le bien universel, dont la raison leur est montrée par l'intelligence; et, après, en vertu même de cette première tendance, les autres biens particuliers que l'intelligence peut leur présenter aussi. « Leur inclination s'appelle la volonté. — Puis donc que les anges connaissent, par leur intelligence, la raison universelle de bien, il est manifeste que la volonté est en eux ».

On aura remarqué la raison et la gradation de ces divers appétits que vient de nous mentionner saint Thomas. La raison profonde et qui domine tout dans cet ordre, c'est la volonté même de Dieu. Tous les êtres, quels qu'ils soient, procèdent de cette volonté comme de leur première cause. Il faudra donc retrouver en tous son empreinte, ce qui en constitue comme le caractère distinctif. Or, le caractère distinctif de la volonté de Dieu, c'est de ne tendre qu'au bien, lequel bien, d'ailleurs, n'est, pour elle, que la bonté même divine. C'est donc à cette bonté qu'elle ordonne tous les êtres. Il s'ensuit qu'en vertu de la volonté même de Dieu, tous les êtres doivent tendre au bien, c'est-à-dire à la participation, en eux, selon qu'il leur est possible, de la bonté même divine. Cette tendance se proportionnera en tous à leur nature propre. Ceux qui n'ont pas de connaissance tendront au bien, en vertu même de leur nature : ils ne tendront au bien que dans la mesure où leur nature le réclame. D'autres, qui ont la connaissance sensible, y tendront selon toute l'étendue que comprend le rayon de leur connaissance. D'autres enfin y tendront sans qu'aucune limite puisse leur être marquée; parce que, doués d'intelligence, ils perçoivent la raison même du bien universel. Cette dernière tendance au bien, de toutes la plus parfaite, s'appelle la volonté, et convient, par définition, à tous les êtres doués d'intelligence. Elle convient donc, de toute nécessité, aux anges.

L'*ad primum* explique la parole d'Aristote que l'objection voulait mal entendre. « Autre », en effet, « est la transcendance de

la raison par rapport au sens; et autre la transcendance de l'intelligence par rapport à la raison. La raison dépasse le sens, comme ayant un objet différent : le sens, en effet, porte sur le particulier, tandis que la raison a pour objet l'universel. Il s'ensuit que l'appétit tendant au bien universel et qui sera proportionné à la raison, sera tout différent de l'appétit proportionné au sens et qui tendra au bien particulier. Pour l'intelligence et la raison, il n'en est plus de même. Si elles diffèrent », ce n'est pas en raison d'une diversité du côté de l'objet; « c'est uniquement par rapport au mode de connaître. L'intelligence, en effet, saisit son objet par voie de simple intuition; et la raison, par voie de *discursus*, allant de l'un à l'autre; mais la raison, par le *discursus*, arrive à connaître cela même que l'intelligence perçoit sans discourir, c'est-à-dire, l'universel. Il s'ensuit qu'on aura, présenté à la faculté appétitive, un même objet, qu'il soit présenté par la raison, ou qu'il soit présenté par l'intelligence. Et par conséquent, nous n'avons pas à supposer, pour l'ange, bien qu'il soit de nature intellectuelle, un appétit supérieur à la volonté », comme le voulait, à tort, l'objection.

L'*ad secundum* fait observer que « si le nom de la faculté appétitive a été pris d'un acte qui implique, en effet, la recherche de ce qu'on n'avait pas encore, cependant la faculté elle-même ne s'étend pas qu'à cela, mais aussi à une foule d'autres actes. C'est ainsi », remarque saint Thomas, revenant à un exemple qu'il apporte souvent, c'est ainsi « que le mot *pierre* (en latin *lapis*) viendrait du fait d'avoir blessé le pied (*laedere pedem*), alors que cependant il n'y a pas que cela qui convienne à la pierre. Et de même », pour prendre un autre exemple qui se rattache directement aux choses de l'appétit, « la faculté *irascible* tire son nom de la colère (en latin *ira*), bien qu'il n'y ait pas que cette passion en elle, mais plusieurs autres, telles que l'espoir, l'audace et le reste ». Par conséquent, de ce que la volonté est une espèce d'appétit, et que l'appétit semble marquer, éthymologiquement, une certaine imperfection, on n'a pas le droit de refuser la volonté à ces créatures parfaites que sont les anges. Ce n'est, en effet, que l'éthymologie du mot, et non le sens attaché à ce mot, qui implique l'imperfection.

L'*ad tertium* répond que « la volonté est dite *moteur mû*, selon que l'acte de vouloir et d'entendre sont dits être des mouvements, auquel sens le mouvement peut fort bien se trouver dans les anges; car ce mouvement » n'est pas l'acte de l'être imparfait, comme le mouvement au sens strict, mais « se définit l'*acte du parfait*, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* » (ch. VII, n. 1; de S. Thomas, leç. 12).

A prendre la volonté dans le sens du rapport qui ordonne les êtres doués de connaissance intellectuelle, au bien que cette connaissance leur présente, il est manifeste que les anges ne peuvent pas ne pas avoir la volonté. — Mais cette volonté, dans les anges, qu'est-elle? Est-ce une même chose que leur nature, ou encore une même chose que leur intelligence? Telle est la question qu'il nous faut maintenant examiner, et qui forme l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si, dans les anges, la volonté diffère de l'intelligence et de la nature?

Cet article est d'une importance extrême pour préciser la nature de la faculté appétitive dans les divers êtres, question fort délicate, qu'on retrouve à chaque stade des recherches philosophiques, depuis le corps brut jusqu'à Dieu.

Trois objections veulent prouver que « dans les anges, la volonté ne diffère pas de l'intelligence et de la nature ». — La première doit être soigneusement notée; car elle pose d'une façon très nette la question que saint Thomas résoudra au corps de l'article. « L'ange, dit-elle, est plus simple que les corps physiques. Or, les corps physiques tendent par leur propre forme à leur fin, qui est leur bien. A plus forte raison devra-t-il en être ainsi pour l'ange. Mais l'ange n'a pas d'autre forme que sa nature dans laquelle il subsiste, ou l'espèce intelligible qui est dans son intelligence. Par conséquent, l'ange tendra au bien par sa

nature et par l'espèce intelligible. Et puisque cette tendance ou cette inclination au bien est le propre de la volonté, il s'ensuit que la volonté de l'ange n'est pas autre chose que sa nature ou son intelligence ». — La seconde objection note que « l'intelligence a pour objet le vrai, et la volonté le bien. Or, le bien et le vrai ne diffèrent pas dans la réalité; il n'y a entre eux qu'une différence d'aspect [Cf. q. 16, art. 3]. Il s'ensuit que l'intelligence et la volonté ne diffèrent pas réellement ». — La troisième objection fait observer que « la distinction du *commun* et du *propre* ne diversifie pas les puissances; c'est ainsi que la même puissance visive qui porte sur la couleur porte aussi sur le blanc. Or, le bien et le vrai semblent être l'un à l'autre ce que le commun est au propre; le vrai, en effet, est un certain bien, le bien de l'intelligence. Donc, la volonté, qui a pour objet le bien, ne diffère pas de l'intelligence, qui a pour objet le vrai ».

L'argument *sed contra* observe que « la volonté, dans les anges », quand il s'agit de l'ordre naturel, et, pour les bons anges, d'une façon absolue, « ne porte que sur le bien. L'intelligence, au contraire, porte sur le bien et sur le mal; car l'un et l'autre est connu par les anges. Donc, la volonté, dans les anges, n'est pas la même chose que l'intelligence ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la volonté, dans les anges, est une certaine vertu ou puissance qui n'est ni leur nature ni leur intelligence. — Qu'elle ne soit pas leur nature, cela ressort de ce que la nature ou l'essence d'une chose ne va pas au delà de cette chose; elle est renfermée et comprise en elle. Tout cela donc qui s'étendra à ce qui est en dehors d'une chose, ne sera pas son essence. Prenons, par exemple, les corps physiques. L'inclination qui est en chacun d'eux par rapport à leur être, n'est pas en vertu de quelque chose qui soit surajouté à leur essence : elle est en vertu de la matière, qui tend à l'être » de la forme, « jusqu'à ce qu'elle l'ait, et en vertu de la forme, qui tient la chose dans l'être, quand une fois elle existe » ; c'est par le propre poids de la matière et de la forme que la chose est, quand cette matière et cette forme sont et qu'elles sont unies : il n'est nullement besoin de supposer, entre elles et l'être de la chose, un autre principe intrinsèque et inhérent, à titre de qua-

lité distincte, pour expliquer la présence de cet être dans la chose. « Si, au contraire, il s'agit d'une inclination vers quelque chose d'extérieur », qui ne soit plus compris ou renfermé dans la chose elle-même, « il y faudra un principe distinct des principes qui constituent l'essence : c'est ainsi que l'inclination vers un lieu » déterminé « a pour principe la pesanteur ou son contraire et l'inclination à produire un semblable à soi, les qualités actives ». [Notons, au passage, cette manière d'expliquer la pesanteur, ou plutôt les phénomènes qui s'y rattachent et l'activité des corps : elle revient fréquemment dans les écrits de saint Thomas, et nous aurons à y insister plus tard, surtout quand nous devrons parler des propriétés de la matière, dans l'œuvre des six jours, ou de l'action des corps, dans le gouvernement divin.] Ainsi donc, une seule inclination peut s'expliquer par les principes essentiels du sujet, sans qu'il soit besoin de rien ajouter ; c'est l'inclination à l'être. Toute autre inclination qui porte le sujet à quelque chose qui n'est pas lui, qui n'est pas son être, comme vers une chose qui le complète, suppose un principe distinct des principes de l'essence et qui s'y surajoute. « Or », nous l'avons montré à l'article précédent, « la volonté dit naturellement inclination au bien. Il s'ensuit que la volonté et l'essence ne pourront être identiques, que s'il s'agit d'un être voulant, dont l'essence contient en elle-même tout bien »; il est clair, en effet, que, dans ce cas, son inclination n'aura pas à le porter à quelque chose en dehors de lui, comme vers quelque chose qui le complète : elle restera comprise, renfermée dans l'être même du sujet; « et c'est le cas pour Dieu, qui ne veut rien en dehors de Lui, si ce n'est en raison de sa propre bonté » : c'est toujours Lui et Lui seul qu'Il veut, quand Il veut quelque chose, puisqu'Il ne veut ni ne peut rien vouloir que pour Lui et en raison de Lui [Cf. q. 44, art. 4]. « Mais ceci ne peut se dire d'aucune créature; car le bien infini ne saurait être compris dans l'essence d'un être créé [Cf. q. 7, art. 2]. Il s'ensuit que ni la volonté de l'ange, ni celle d'aucune autre créature, ne peut être la même chose que son essence ». — On aura remarqué la transcendance de cette démonstration de saint Thomas ; elle domine tout l'ordre créé.

Mais « nous avons dit aussi que la volonté, dans l'ange ou dans l'homme, ne pouvait être la même chose que l'intelligence. La connaissance, en effet, se fait par ceci, que l'objet connu est dans le sujet connaissant. Il s'ensuit que l'intelligence atteindra ce qui est en dehors d'elle, selon que cette chose qui lui est extérieure par son essence » ou dans son être, « peut cependant, d'une certaine manière, exister en elle. La volonté, au contraire, s'étend à ce qui lui est extérieur, selon que, par une certaine inclination, d'une certaine manière, elle tend à cette chose extérieure. Or, il appartient à une tout autre vertu, qu'une chose ait en soi ce qui lui est extérieur, ou qu'elle-même tende à ce qui est ainsi en dehors d'elle. Et voilà pourquoi il faut qu'en tout être créé, autre soit l'intelligence, et autre la volonté. — Pour Dieu, il n'en va pas de même, parce qu'Il a en Lui l'être universel et le bien universel ». De même donc qu'Il ne va rien chercher hors de Lui, Il ne reçoit rien non plus qui Lui soit extérieur. Il connaît et Il veut tout, en se connaissant et en se voulant Lui-même. « C'est pour cela que soit sa volonté soit son intelligence ne font qu'un avec son essence ».

Saint Thomas, dans les questions disputées *de la Vérité*, q. 22, art. 10, présentait comme il suit la seconde partie de la démonstration que nous venons de lire. « La volonté et l'intelligence, déclarait-il, sont des puissances diverses et appartiennent même à divers genres de puissances. Pour s'en convaincre, il faut savoir que la distinction des puissances se fait en raison des actes ou des objets. Non pas toutefois qu'une différence quelconque de n'importe quel objet soit de nature à diversifier les puissances. Il y faut une différence de l'objet en tant qu'objet, et non pas une différence qui n'affecte l'objet, sous sa raison d'objet, qu'accidentellement. Prenez, par exemple, le *sensible*, sous sa raison de sensible. Il lui est accidentel d'*être animé* ou de ne l'*être pas*, bien que, pour les choses elles-mêmes qui tombent sous le sens, ces différences soient essentielles. Et, par suite, les puissances sensibles ne se diversifieront pas en raison de ces différences. Ce qui les diversifiera, ce sera la raison d'*être entendu*, ou d'*être vu*, ou d'*être touché*, qui sont des différences du sensible, en tant que sensible ; ou encore, selon qu'une chose

pourra tomber sous le sens, en supposant l'existence d'un milieu, ou sans l'existence de ce milieu. Or, quand les différences essentielles des objets, sous leur raison d'objets, se prennent comme divisant, par soi, un objet spécial de l'âme » qui se réfère à ces objets, » l'on n'aura qu'une diversité dans le même genre de puissances. C'est ainsi que le sensible ne dit pas, d'une façon pure et simple, un objet de l'âme » auquel l'âme se réfère ; « il dit *un certain objet* » ou un certain genre d'objet, « qui se divise essentiellement selon les différences dont nous avons parlé. Et voilà pourquoi, la vue, l'ouïe, le toucher sont diverses puissances spéciales, se rattachant au même genre de puissance qui est le sens. Lorsque, au contraire, les différences que l'on constate divisent l'objet lui-même pris d'une façon commune, dans ce cas, la différence marquera divers genres de puissances. Or, une chose est dite objet de l'âme, selon qu'elle dit à l'âme un certain rapport. Il s'ensuit que si nous avons diversité essentielle dans le rapport qu'une chose dit à l'âme, nous aurons nécessairement diversité foncière de l'objet et, par conséquent, divers genres de puissances. D'autre part, une chose peut avoir à l'âme un double rapport. Elle peut se référer à l'âme, selon qu'elle est dans l'âme, non à sa manière propre, mais à la manière de l'âme ; et elle peut s'y référer, selon que l'âme se compare à la chose existant en elle-même. Une chose pourra donc avoir raison d'objet, par rapport à l'âme, d'une double manière. D'abord, en tant qu'elle est apte à être dans l'âme, non pas selon son être propre » ou selon le mode d'être qu'elle a en elle-même, dans sa nature, » mais selon le mode d'être de l'âme, c'est-à-dire d'une façon spirituelle ; et ceci est la raison de connaissable en tant que connaissable. Une autre manière dont une chose peut avoir raison d'objet, par rapport à l'âme, c'est en tant que l'âme s'incline vers elle et s'ordonne à elle selon le mode d'être que la chose a en elle-même dans la nature où elle existe ; et ceci est la raison d'appétible en tant qu'appétible. Aussi bien la faculté cognoscitive et la faculté appétitive constituent divers genres de puissances. Et parce que l'intelligence appartient au genre des facultés de connaître, il s'ensuit que la volonté et l'intelligence sont des puissances qui diffèrent entre elles génériquement ».

On le voit, la raison qui divise et diversifie nécessairement l'intelligence et la volonté, c'est que la volonté est une tendance ou une inclination qui porte le sujet vers l'objet, selon l'être que ce dernier a en lui-même ; tandis que l'intelligence est une aptitude du sujet à recevoir en lui-même, selon son mode d'être à lui, l'objet qui lui est extérieur. Saint Thomas nous a indiqué d'un mot, dont la profondeur n'a d'égale que la netteté et la précision, la différence radicale, irréductible, qui sépare les deux ordres, l'ordre de l'intelligence et l'ordre de la volonté, en tout être créé.

L'*ad primum* rappelle, en l'appliquant à l'objection, la doctrine exposée au corps de l'article. Nous accordons que « le corps physique est incliné à son être par la forme substantielle ; mais s'il s'agit de quelque chose qui lui soit extérieur, il y est incliné par un principe surajouté, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait observer — ce que saint Thomas exposait au long dans l'article emprunté à la question *de la Vérité* — que « les puissances ne se diversifient pas selon la distinction matérielle des objets, mais selon leur distinction formelle qui porte sur la raison même d'objet. Et par suite, la diversité » formelle, « selon la raison de bien et de vrai, suffit pour diversifier l'intelligence et la volonté », quoiqu'en effet et selon leur raison matérielle le vrai et le bien soient une même réalité.

L'*ad tertium* dit que précisément « parce que le bien et le vrai reviennent au même dans la réalité, de là vient que le bien peut être perçu par l'intelligence sous la raison de vrai, et le vrai atteint par la volonté sous la raison de bien. Seulement, la diversité formelle de leurs aspects est cela même qui différencie les deux puissances, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). — La volonté peut vouloir le vrai, mais elle le voudra en tant que le vrai est un certain bien ; et l'intelligence peut connaître le bien, mais elle le connaîtra en tant que le bien est un certain vrai. Le vrai, en tant qu'il tombe sous l'action de la volonté, est considéré, à l'instar de tout bien, comme un quelque chose d'extérieur, vers quoi la volonté incline le sujet voulant, pour l'établir, pour le conserver, pour le défendre, pour le promouvoir, pour

travailler à sa perfection, si cette perfection dépend de lui, ou encore pour travailler à posséder ce bien qu'il considère comme sa perfection. Le bien, au contraire, en tant qu'il tombe sous l'action de l'intelligence, est un quelque chose qui est reçu dans le sujet connaissant, selon sa forme intelligible, et y termine, par mode d'assimilation, l'acte de connaître. [Cf. ce que nous avons déjà dit à propos de la science de Dieu, q. 14, et de sa volonté, q. 19; et aussi, à propos des processions divines par mode d'intelligence et de volonté, q. 27, q. 34-38.]

La volonté, qui est dans l'ange, se distingue nécessairement de la nature de l'ange et de son intelligence. La nature de l'ange ne se réfère qu'à son être qui est un être limité et fini; sa volonté se réfère à tout l'être sous sa raison universelle. Et sans doute, l'intelligence de l'ange se réfère aussi à tout l'être sous sa raison universelle; mais ce n'est pas au même titre. L'intelligence se réfère à tout être, pour le recevoir en elle et se l'assimiler dans l'acte de connaissance qui est un acte se terminant au dedans du sujet qui connaît; la volonté se réfère à tout être, pour porter vers cet être, selon qu'il est en lui-même, le sujet voulant, qui se complaira en cet être ou le détestera, et travaillera à le promouvoir ou à le détruire dans son être individuel et distinct. — Nous savons que la volonté est dans l'ange et qu'elle y est à titre de faculté distincte. Pouvons-nous, en raison de cette faculté, parler de libre arbitre dans l'ange? Telle est la question que nous devons maintenant examiner.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si dans les anges se trouve le libre arbitre?

Trois objections veulent prouver que « dans les anges il n'y a pas de libre arbitre ». — La première observe que « l'acte du libre arbitre est précisément l'élection. Or, l'élection ne peut pas

convenir aux anges. L'élection, en effet, est *un acte de l'appétit qui présuppose le conseil*; et, d'autre part, le conseil est *une certaine enquête*, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 17; ch. III, n. 12; de S. Thomas, leç. 6, 8). Puis donc que l'enquête suppose un certain *discursus* de la raison, chose qui ne saurait convenir aux anges, il semble bien qu'en eux il ne peut pas y avoir de libre arbitre ». — La seconde objection fait remarquer que « le libre arbitre suppose l'indifférence ou l'indétermination entre divers objets. Or, du côté de l'intelligence, il n'y a pas d'indétermination dans les anges, puisque leur intelligence est à l'abri de l'erreur en tout ce qui touche à leur connaissance naturelle, ainsi qu'il a été dit (q. 58, art. 5). Il n'y aura donc pas » d'indifférence, ni, par conséquent, « de libre arbitre, du côté de leur volonté », la volonté suivant toujours nécessairement l'intelligence. — La troisième objection dit que « les biens qui conviennent naturellement aux anges, leur conviennent à des degrés divers : dans les anges supérieurs, en effet, la nature intellectuelle est plus parfaite que dans les anges inférieurs. Or, le libre arbitre n'admet pas de degrés. Donc il n'y a pas à parler de libre arbitre au sujet des anges ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « la liberté de l'arbitre » ou du jugement « fait partie de la dignité dans l'homme. Puis donc que les anges l'emportent sur l'homme en dignité, il s'ensuit que si l'homme a le libre arbitre, à plus forte raison l'ange devra-t-il l'avoir ». — La question ne saurait faire doute aux yeux de la foi. Il est certain, en effet, que les anges ont pu mériter et démériter. Or le mérite ou le démérite supposant nécessairement le libre arbitre, il faut de toute nécessité que le libre arbitre soit dans l'ange.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « parmi les divers êtres, il en est qui agissent sans aucun » jugement ou « arbitre, mais comme poussés et mus par d'autres : c'est ainsi que la flèche est lancée vers le but par l'archer. D'autres agissent en vertu d'un certain » jugement ou « arbitre, mais qui n'est pas libre, comme les animaux sans raison : la brebis, en effet, évite le loup, en vertu d'un certain jugement qui le lui fait estimer comme nuisible pour elle; mais ce jugement n'est pas quel-

que chose de libre en elle », ou qu'elle se soit donné à elle-même; « il lui est donné par la nature. Seuls, les êtres qui ont l'intelligence peuvent agir en vertu d'un jugement libre. Connaissant, en effet, la raison universelle de bien, ils peuvent s'y appuyer pour juger que ceci ou cela est un bien. D'où il suit que partout où il y a intelligence, il y a libre arbitre. Et l'on voit donc que le libre arbitre est dans l'ange, qu'il y est même d'une façon plus excellente que dans l'homme, comme aussi l'intelligence ».

Dans la *Somme contre les Gentils*, liv. II, ch. XLVIII, n. 5, saint Thomas explique la même raison en ces termes : « Il en est qui manquent de la liberté du jugement, ou bien parce qu'ils n'ont aucun jugement, comme les êtres qui n'ont pas de connaissance : ainsi les pierres et les plantes; ou bien parce qu'ils ont un jugement déterminé par la nature, comme les animaux sans raison : c'est, en effet, par une appréciation toute naturelle que la brebis juge que le loup est nuisible pour elle, en vertu duquel jugement elle le fuit »; aussi bien n'est-il pas en son pouvoir de le fuir ou de ne pas le fuir ; elle le fuit nécessairement; « et on en peut dire autant de tout le reste. Ceux-là donc qui ont un jugement relatif à l'action, non déterminé par la nature, sont nécessairement libres dans leur arbitre. Et tels sont tous les êtres doués de connaissance intellectuelle. L'intelligence, en effet, ne saisit pas seulement ce bien-ci ou ce bien-là ; elle saisit le bien lui-même en général. Puis donc que l'intelligence, par la forme qu'elle a saisie, meut la volonté, et qu'en toutes choses le moteur et le mobile doivent être proportionnés, il s'ensuit que la volonté, dans la substance intellectuelle, n'est déterminée par la nature qu'au bien en général. Tout cela donc qui lui sera offert sous la raison de bien, la volonté pourra s'y incliner sans être empêchée par aucune inclination naturelle contraire. Par conséquent, tous les êtres intellectuels ont une volonté libre provenant du jugement de leur intelligence ; et cela même est avoir le libre arbitre, qui se définit le jugement libre de la raison ».

Dans l'*Abrégé de théologie*, écrit pour le Fr. Réginald, au chapitre LXXVI, saint Thomas dit : « L'être intelligent n'agit pas ou ne veut pas sans jugement, comme les êtres inanimés ; ni

en vertu d'un jugement qui provient d'un instinct naturel, comme les brutes; mais en vertu de sa propre perception. L'intelligence, en effet, connaît la fin et les moyens ordonnés à cette fin et le rapport qui les unit. Et c'est pour cela que l'être intelligent peut être cause » ou auteur « de son propre jugement, en vertu duquel il veut ou il fait quelque chose en vue d'une certaine fin. Puis donc que nous appelons libre ce qui est cause de lui-même, il n'est pas douteux que l'être intelligent veut et agit en vertu d'un jugement libre; et cela n'est pas autre chose qu'être libre dans son arbitre ».

Ainsi donc, pour saint Thomas, l'essence du libre arbitre consiste en ce que la faculté appétitive n'est pas, en vertu de sa nature, déterminée à se porter vers tel objet, mais qu'elle s'y porte d'elle-même; et la raison de ce libre arbitre consiste en ce que l'être où il se trouve est un être intellectuel. C'est, en effet, parce que l'intelligence peut connaître la raison universelle de bien, et non pas seulement, comme le sens, tel ou tel bien particulier, que la volonté, faculté appétitive proportionnée à l'intelligence, n'est, de soi ou en vertu de sa nature, déterminée à vouloir que ce où elle trouve la raison universelle de bien. Cela donc où elle trouvera une raison particulière de bien, elle *pourra* le vouloir, en vertu de son inclination naturelle au bien; mais comme elle n'est inclinée naturellement qu'au bien, en tant que tel, elle ne sera pas, en vertu de son inclination naturelle, *nécessitée* à vouloir tel bien particulier; elle pourra le vouloir ou ne le vouloir pas, à son gré. Elle sera donc libre de son vouloir ou de son acte.

Ce qui ne veut pas dire que pour être libre, il faille toujours rester indéterminé, et que la liberté disparaît dès que paraît la détermination, comme semblent le supposer bien des déterministes. C'est là une erreur grossière. La liberté est parfaitement compatible avec une certaine détermination. Bien plus, l'acte libre ne serait jamais, si la faculté demeurait toujours indéterminée. C'est ce que nous explique admirablement saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 25, q. 1, art. 1 : « Rien n'agit, dit-il, qu'autant qu'il est en acte; et voilà pourquoi il faut que tout être qui agit soit déterminé à une

chose plutôt qu'à l'autre ; ce qui, en effet, est indéterminé entre deux choses, également indifférent à l'une et à l'autre, est en quelque chose en puissance par rapport à toutes deux ; et de là vient que rien ne saurait provenir de ce qui est ainsi indéterminé, à moins qu'il ne se détermine. D'autre part, la détermination à une certaine action suppose une certaine connaissance qui marque à cette action une fin précise. Cette connaissance, qui détermine l'action et en marque le but, se trouve quelquefois dans le sujet lui-même qui agit : c'est ainsi que l'homme se marque à lui-même la fin de son action. Pour d'autres êtres, elle leur est extérieure, ainsi qu'on le voit dans tous les êtres qui agissent en vertu de leur nature », c'est-à-dire en vertu de leur forme naturelle. « Les actions des choses de la nature, en effet, ne se font pas au hasard ou en vain ; elles tendent toutes à des fins déterminées, qui ont été marquées et ordonnées par l'Intelligence dont la nature dépend, en telle manière que l'œuvre entière de la nature est en quelque sorte œuvre d'intelligence » ; seulement, ici, l'intelligence n'est pas dans les sujets qui agissent ; elle leur est extérieure essentiellement. « Ainsi donc, on le voit : il y a, entre les divers êtres qui agissent, cette différence, que les uns se déterminent à eux-mêmes la fin pour laquelle ils agissent et l'acte qui tend à cette fin ; tandis que les autres ont tout cela déterminé. Or, il n'y a, à pouvoir ainsi se marquer la fin de leur action, que les êtres qui connaissent la raison de fin et l'ordre du moyen à la fin ; ce qui est le propre des êtres doués d'intelligence. Par conséquent, de pouvoir juger de son action propre, n'appartient qu'aux êtres doués d'intelligence, au pouvoir desquels il est de choisir telle action plutôt que telle autre ; d'où il vient qu'ils sont dits avoir le domaine de leur acte. Et donc, seuls, les êtres doués d'intelligence auront le libre arbitre. Quant aux êtres dont l'action n'est pas déterminée par l'être même qui agit, mais par d'autres causes antérieures, ils ne sauraient avoir le libre arbitre. »

Il n'est donc pas nécessaire de rester indéterminé pour être libre. Il suffit que la détermination soit nôtre. Et elle l'est toujours, pour l'être intelligent, qui agit en tant que tel. Non pas, sans doute, que cette détermination ne puisse en rien venir d'une

cause plus haute. Car, ainsi que le dit saint Thomas, à l'*ad tertium* de l'article des *Sentences* que nous venons de lire, « Dieu opère en tous les êtres. Mais Il agit en chacun, selon que la condition de chaque être l'exige. C'est ainsi qu'Il agit dans les choses naturelles en leur donnant leur vertu et en déterminant leur nature à telle action », sans que l'être qui agit soit pour rien dans cette détermination. « Quant au libre arbitre, Il y agit aussi, en ce sens qu'Il lui donne sa vertu et que, sous son action, le libre arbitre agit ; toutefois, la détermination de l'acte et du but est au pouvoir du libre arbitre » : le libre arbitre se détermine lui-même le but et l'ation que Dieu, de par ailleurs, a aussi déterminés. « Le libre arbitre demeure donc maître de son acte; mais non pas cependant comme s'il en était la première » ou l'unique « cause ». — Nous aurons à revenir, plus tard, longuement, sur cette grande question du libre arbitre et de ses rapports avec l'action de Dieu, quand il s'agira de l'homme et du gouvernement divin.

L'*ad primum* répond à l'objection tirée de l'élection qui présuppose l'enquête et par suite le *discursus*. Cette objection, empruntée à Aristote, « parle de l'élection selon qu'elle est dans l'homme. Mais, de même qu'au point de vue spéculatif, l'appréciation de l'homme diffère de celle de l'ange, en ce que l'une est sans enquête, et l'autre au moyen de l'enquête ; ainsi en est-il au point de vue pratique. Dans l'ange, il y aura donc élection, mais sans délibération préalable du conseil ; elle y sera par la manifestation soudaine de la vérité ». La multiplicité des actes dont nous parle ici saint Thomas, au sujet de l'homme, et leur mutuelle dépendance, nous apparaîtront mieux quand nous étudierons, au début de la *Prima Secundæ*, les actes humains.

L'*ad secundum* est fort intéressant et très important. Il montre comment la pleine détermination de l'intelligence angélique, par rapport à la connaissance des vérités naturelles, est requise pour la perfection de l'ange ; mais non la pleine détermination de la volonté. « Ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent; et, aussi, q. 12, art. 4), explique saint Thomas, la connaissance se fait par ceci, que les objets connus sont dans le sujet qui connaît. Or, c'est une imperfection pour une chose, de n'avoir

pas en elle tout ce qu'elle doit naturellement avoir. Il s'ensuit que l'ange serait imparfait dans sa nature, si son intelligence n'était pas déterminée » ou fixée « sur toutes les vérités qu'il peut naturellement connaître. Mais il n'en va pas de même pour la faculté appétitive. L'acte de cette faculté consiste en ce que le sujet voulant s'incline ou tend vers une chose extérieure » à lui, selon l'être que cette chose a en elle-même. Or, la perfection d'un être ne dépend pas de tout ce vers quoi il peut s'incliner ou tendre ; elle ne dépend que des choses supérieures à lui. Il s'ensuit que la perfection de l'ange ne sera pas en cause, quand bien même sa volonté demeure indéterminée par rapport aux choses qui sont au dessous de lui » ; il n'est nullement tenu de les vouloir. Ce qu'il est tenu de vouloir, c'est le principe même de son être et toute cause supérieure dont l'action peut le parfaire. « Ce serait une imperfection pour lui si sa volonté demeurait indéterminée par rapport à ce qui est au dessus de lui ». L'ange n'est pas libre, d'une liberté morale, d'aimer ou de ne pas aimer Dieu, et aussi, pour les anges inférieurs, les anges supérieurs dont l'action concourt à les parfaire. Mais, par rapport à tout autre être, sa volonté demeure libre, même de la liberté morale, dans la mesure où la volonté de Dieu n'intervient pas pour leur imposer des devoirs particuliers. Quant à la liberté métaphysique, elle demeure pour l'ange, par rapport à tout ce qui n'a pas avec la raison de bien infini une connexion nécessaire.

L'*ad tertium* déclare que « le libre arbitre est d'une manière plus excellente, dans les anges supérieurs, que dans les anges inférieurs, comme, d'ailleurs, le jugement lui-même de l'intelligence ». Il est évident, en effet, que plus l'intelligence est parfaite, plus le jugement le sera aussi et, par conséquent, le libre arbitre, qui repose sur la perfection du jugement ou de la connaissance. « Pourtant, il demeure vrai que la liberté elle-même, si on la considère comme l'absence de toute coaction, n'admet pas de degrés : les privations, en effet, et les négations n'admettent pas de plus et de moins par elles-mêmes » : ce qui manque, manque ; ce qui n'est pas, n'est pas ; et à ce titre ou de ce chef, il n'y a pas de différence possible. « Mais il peut y avoir

une différence en raison de la cause ou en raison d'une affirmation conjointe » : considérées en tant qu'elles sont un manque de lumière, les ténèbres ne sauraient admettre de degré ou de plus et de moins ; mais on pourra parler de ténèbres plus ou moins grandes, selon que l'obstacle empêchant la lumière de se produire sera plus ou moins grand, ou encore selon que la lumière qui chasse les ténèbres pénétrera plus ou moins parfaitement dans le milieu ténébreux. Ainsi pour la liberté. Considérée comme une absence de contrainte, elle n'admet pas de degré, ou de plus ou de moins. Mais, si l'on considère la cause d'où provient cette absence de contrainte, c'est-à-dire la perfection du jugement montrant le rapport de contingence entre tel bien fini et le bien infini, à ce titre, rien n'empêche d'admettre des degrés dans la perfection de la liberté, comme on admet des degrés dans la perfection du jugement.

La volonté, dans l'ange, est essentiellement libre, en ce sens que tout bien fini n'ayant pas une connexion nécessaire avec la raison même de bien, la trouve de soi et naturellement indifférente. Si elle s'y porte, ce sera toujours parce qu'elle l'aura voulu ou parce qu'elle s'y sera déterminée elle-même. — Un dernier point nous reste à examiner en ce qui est de la faculté appétitive dans l'ange ; savoir : si cette faculté est une ou multiple en lui ; si, par exemple, nous devons placer en lui l'appétit irascible et l'appétit concupiscible.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si dans les anges il y a l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ?

Trois objections veulent prouver que « dans les anges il y a l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ». — La première cite un texte de « saint Denys », qui dit au quatrième chapitre

des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 19), que *dans les démons il y a une fureur qui ne raisonne pas et une concupiscence insensée.* Or, les démons sont de même nature que les anges ; car le péché n'a pas changé en eux la nature. Il s'ensuit que dans les anges se trouvent l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ». — La seconde objection rappelle que « l'amour et la joie sont dans l'appétit concupiscible, tandis que la colère, l'espérance et la crainte sont dans l'irascible. Or, ces sentiments sont attribués aux bons et aux mauvais anges dans l'Écriture sainte. Donc l'appétit irascible et l'appétit concupiscible se trouvent dans les anges ». — La troisième objection fait remarquer que parmi les vertus, il en est qui sont dites se trouver dans l'appétit irascible et dans l'appétit concupiscible : c'est ainsi que la charité et la tempérance paraissent être dans le concupiscible, tandis que l'espérance et la force se trouvent dans l'irascible. Puis donc que ces vertus sont dans les anges, il faut bien qu'il y ait en eux l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité d' « Aristote » qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n° 3 ; de S. Th., leç. 14), que l'irascible et le concupiscible sont dans la partie sensitive de l'âme; laquelle ne saurait être dans l'ange. Donc l'ange n'a pas l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que l'appétit intellectuel ne se divise pas en irascible et en concupiscible; mais seulement l'appétit sensible. La raison en est, ajoute le saint Docteur, que les puissances ne se distinguant pas selon la distinction matérielle des objets, mais seulement en raison de la distinction formelle, si à telle puissance correspond un objet sous sa raison commune, il n'y aura pas à établir une distinction des puissances selon la diversité des objets spéciaux qui sont contenus sous l'objet commun; c'est ainsi que si l'objet propre de la puissance visive est la couleur sous sa raison de couleur, il n'y aura pas à distinguer plusieurs puissances visives en raison de la couleur blanche et de la couleur noire; si, au contraire, une puissance avait pour objet propre le blanc en tant que blanc, il faudrait une puissance visive distincte pour le blanc et une autre pour le noir ». Nous avions déjà précisé, en partie, ces règles de

distinction pour les puissances, à propos de l'article 2, en citant un article des questions *de la Vérité*.

« Or, poursuit saint Thomas, il est manifeste, après ce que nous avons dit (art. 1), que l'objet de l'appétit intellectuel ou de la volonté n'est autre que le bien sous la raison commune de bien. D'autre part, il ne saurait y avoir un appétit qui n'ait le bien pour objet. Il s'ensuit que, dans la partie intellectuelle, l'appétit ne se divisera pas selon la distinction de certains biens particuliers; ceci est le propre de l'appétit sensible, lequel ne regarde pas le bien sous la raison commune du bien, mais un certain bien particulier », savoir : le bien sensible. « Puis donc que dans les anges il n'y a que l'appétit d'ordre intellectuel, leur appétit ne se distinguera pas en irascible et en concupiscible, mais il demeure indivis et s'appelle volonté ».

L'*ad primum* explique le texte de saint Denys cité par l'objection. « C'est d'une façon métaphorique que la fureur et la concupiscence sont dites être dans les démons; auquel sens, la colère est aussi parfois attribuée à Dieu, en raison de la ressemblance qu'il y a dans les effets » produits par un homme en colère, et par Dieu quand Il punit.

L'*ad secundum* distingue entre l'amour et la joie pris au sens de sentiments passionnels, et l'amour et la joie désignant simplement certains actes de la partie affective. « L'amour et la joie, selon qu'ils sont des passions, se trouvent dans l'appétit concupiscible; mais selon qu'ils désignent simplement des actes de la volonté, ils sont dans la partie intellective : aimer, en ce sens, n'est rien autre que vouloir du bien à quelqu'un; et se réjouir est un repos de la volonté en un bien que l'on possède. Du reste, aucun des actes de la partie affective ne se dit des anges, au sens passionnel, ainsi que le déclare saint Augustin, au livre IX de la *Cité de Dieu* » (ch. v).

L'*ad tertium* répond à l'objection tirée des vertus. — « La charité, à la prendre comme vertu, n'est pas dans l'appétit concupiscible », ainsi que le voulait l'objection ; elle est dans la volonté. L'objet de l'appétit concupiscible, en effet, est le bien qui plaît aux sens. Or, tel n'est pas le bien divin, qui est l'objet de la charité. — Pour la même raison, il faut dire que l'espérance n'est

pas dans l'appétit irascible. L'appétit irascible, en effet, a pour objet un certain bien ardu d'ordre sensible; et tel n'est pas l'objet de l'espérance qui est une vertu, mais le bien ardu d'ordre divin » : l'objection confondait la vertu théologale de l'espérance avec l'une des onze passions qui s'appelle l'espoir. — « Quant à la tempérance, si on la prend comme vertu humaine, elle porte sur les concupiscences d'objets sensibles qui touchent à l'appétit concupiscible. Et, de même, la force aura pour objet les audaces et les craintes qui sont dans l'appétit irascible. D'où il suit que la tempérance, considérée comme vertu humaine, sera subjectée dans l'appétit concupiscible; et la force, dans l'appétit irascible. Mais, à ce titre, elles ne sont pas dans les anges; car, en eux, il n'y a pas les passions de concupiscence, ou de crainte, et d'audace, qu'il faille régler par ces sortes de vertus. Si donc on parle de tempérance, pour eux, ce sera en tant qu'ils cèdent à leur volonté dans la mesure marquée par la règle de la volonté divine; et l'on parlera de force pour signifier qu'ils exécutent avec fermeté cette même volonté divine. Or tout cela se fait par la volonté, sans qu'il y ait à faire intervenir un appétit concupiscible ou irascible ».

Il n'y a donc, dans les anges, qu'une seule faculté d'ordre appétitif; c'est la faculté qui suit à l'acte de connaissance intellectuelle, et qui, pour ce motif, est toujours, nous l'avons dit, nécessairement libre, quand il s'agit d'un bien que l'intelligence ne montre pas comme ayant une connexion nécessaire ou absolue avec la raison même de bien universel. Cette faculté s'appelle, de son nom propre et unique, la volonté. Elle suffit, à elle seule, pour expliquer tous les mouvements affectifs qui peuvent être dans l'ange. — Nous devons maintenant considérer quels sont ces mouvements affectifs qui peuvent être dans l'ange.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LX.

DE L'AMOUR OU DE LA DILECTION DES ANGES.

Cette question comprend cinq articles :

1° Si dans les anges se trouve l'amour naturel?
2° Si en eux se trouve l'amour électif?
3° Si l'ange s'aime lui-même d'un amour naturel ou d'un amour électif?
4° Si un ange aime l'autre ange, d'un amour naturel, comme lui-même?
5° Si l'ange aime Dieu plus que lui-même, de l'amour naturel?

En introduisant la nouvelle question qu'il aborde, saint Thomas nous avertit qu'il va considérer, au sujet de l'ange, « l'acte de la volonté, qui est l'amour ou la dilection »; et il ajoute : « car tous les actes de la faculté appétitive procèdent de l'amour ou de la dilection ». C'est donc, à vrai dire, de tous les actes affectifs de l'ange que nous devrons traiter dans cette question de l'amour, en ce qui est de lui. Tous les mouvements affectifs de l'ange se résument en celui-là; car tout part de l'amour et y revient. Nous connaîtrons donc parfaitement le cœur de l'ange, quand nous connaîtrons comment il aime. Pour cela, saint Thomas étudie deux choses : premièrement, quelle est la nature de l'amour de l'ange, en général (art. 1-2); secondement, quelle est la nature de cet amour, par rapport à ses divers objets (art. 3-5). — Et d'abord, la nature de l'amour de l'ange, en général. Est-ce un amour naturel? Est-ce un amour où l'on retrouve la liberté? Ce sont les deux questions que va traiter saint Thomas. — D'abord, s'il y a, dans l'ange, un amour naturel?

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si dans les anges se trouve l'amour ou la dilection de nature?

Trois objections veulent prouver que « dans les anges il n'y a pas d'amour ou de dilection de nature ». — La première observe que « l'amour naturel se divise contre l'amour intellectuel, ainsi qu'on le voit par saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Thomas, leç. 12). Or, l'amour de l'ange est un amour d'ordre intellectuel. Donc, ce n'est pas un amour naturel ». — La seconde objection dit que « tout être qui aime d'un amour naturel est plutôt poussé, et n'agit pas de lui-même; car il n'est rien qui soit le maître de sa nature » : la nature est reçue d'ailleurs; elle ne dépend pas de celui qui la reçoit. « Or les anges agissent d'eux-mêmes et ne sont point nécessités dans leur action, puisqu'ils sont doués de libre arbitre, ainsi que nous l'avons montré (q. 59, art. 3). Donc il n'y a pas, dans les anges, d'amour ou de dilection naturelle ». — La troisième objection est ainsi conçue : « Tout amour est droit ou de travers. L'amour droit appartient à la charité; et l'amour de travers est du domaine de l'iniquité. Or, ni l'un ni l'autre n'appartient à la nature; car la charité est au dessus de la nature; et l'iniquité est contre nature. Donc il n'y a pas à parler d'amour naturel pour les anges ».

L'argument *sed contra* rappelle que « l'amour suit la connaissance; car on n'aime que ce que l'on connaît, ainsi que le dit saint Augustin, au dixième livre *de la Trinité* (ch. I, II). Puis donc que dans les anges il y a une connaissance naturelle, il faudra qu'il y ait aussi, en eux, un amour naturel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'« il est nécessaire d'attribuer à l'ange l'amour naturel. Pour comprendre ceci, ajoute-t-il, il faut considérer que toujours ce qui précède se retrouve en ce qui suit ». C'est là un principe d'extrême importance, que tout confirme dans la nature, et qui suffirait à lui seul pour expliquer tous les phénomènes qu'une doctrine philosophique erronée voudrait attribuer à une évolution outrée et

mal comprise. Mais ce n'est pas le moment de nous y étendre; nous y reviendrons plus tard. Saint Thomas se contente de le rappeler ici. Il en rapproche ce fait, absolument indéniable, que « la nature précède l'intelligence, pour cette raison, que la nature de chaque être est son essence même », et l'essence est évidemment antérieure à tout, dans chaque être. « Il s'ensuit, conclut une première fois saint Thomas, que ce qui appartient à la nature devra se retrouver même dans les êtres doués d'intelligence. Or, il y a ceci de commun à toutes les natures, qu'elles ont une certaine inclination qui est l'appétit ou l'amour naturel ». Notons soigneusement que l'inclination naturelle dont il s'agit ici ne doit pas se confondre avec l'inclination ou tendance naturelle dont nous parlions à la question précédente (art. 1, 2). L'inclination dont il s'agissait dans la question précédente se prenait au sens d'habitude ou de qualité, sinon même au sens d'élément essentiel; ici, elle se prend au sens d'acte. « Cette inclination », ainsi entendue, « ne se trouve pas de la même manière dans toutes les natures » ou substances; « elle est en chacune suivant son mode propre ». Et cela veut dire que chaque être aura naturellement un acte d'appétence conforme à sa nature. « C'est ainsi que dans les natures intellectuelles on trouvera une inclination naturelle » ou un acte d'appétence naturel qui, par suite, sera nécessaire et non pas libre, « selon la volonté », qui est la faculté d'appétence proportionnée à ces natures. « Dans les naturee sensibles », on aura la même inclination naturelle ou le même acte naturel d'appétence, « selon l'appétit sensitif », qui est leur faculté d'appétence. « Dans les natures qui n'ont aucune connaissance », l'inclination dont il s'agit sera le poids même ou « l'ordre de la nature à quelque chose », lequel ordre s'établira, soit, quand il s'agit de l'être du sujet, par ses éléments essentiels, soit, quand il s'agit d'un quelque chose extrinsèque au sujet, par quelque principe d'ordre qualitatif surajouté à l'essence [Cf. ce qui a été dit à l'article 2 de la question précédente]. Si même l'on avait un être complexe, comme l'homme, où se trouveraient coexistant, et se superposant d'une façon graduée, ces diverses natures, on aurait, en cet être, les diverses inclinations naturelles ou les divers actes natu-

rels d'appétence proportionnés à chacune de ces natures. « Quant à l'ange, qui est une nature intellectuelle, il y aura donc, dans » sa faculté d'appétence qui est « la volonté », cette inclination ou cet acte naturel d'appétence que nous appelons « l'amour naturel ».

L'*ad primum* répond que « l'amour intellectuel se divise contre l'amour naturel qui est seulement naturel, c'est-à-dire qui appartient à une nature où ne se trouve pas, en plus de la raison de nature, la perfection du sens ou de l'intelligence ». On distingue, parmi les êtres, trois degrés qui se superposent : la nature, au sens purement physique, le sens et l'intelligence. Chacun de ces êtres ayant sa nature, ils auront tous un amour naturel proportionné. Le degré le plus infime gardera, au sens strict, le nom d'amour naturel. Quant aux deux autres degrés, ils auront, eux aussi, leur amour naturel et, en plus, leur amour spécifiquement propre, qui s'appellera l'amour sensible ou l'amour intellectuel.

L'*ad secundum* offre un intérêt exceptionnel pour établir les rapports du naturel et du libre dans les actes de la volonté. « Tous les êtres », déclare saint Thomas, « qui sont dans le monde entier », quels que soient ces êtres et pour si haute que soit la place qu'ils occupent dans l'œuvre de Dieu, tous « sont soumis à l'action de quelqu'un. Il n'y a absolument que l'Agent premier » ou la première Cause « qui agit avec une telle indépendance qu'Il n'est soumis à rien dans son action; et, en Lui, la nature et la volonté ne font qu'un ». Ne tenant pas sa nature d'un autre, mais l'ayant de Lui-même, c'est en Lui-même ou dans sa nature seule qu'Il trouve tout son principe d'action. Tous les autres êtres, tenant de Lui leur nature, recevront, en même temps que cette nature, une action proportionnée qui dépendra totalement de leur principe et dont ils ne seront pas plus les maîtres qu'ils ne sont les maîtres de leur nature. « Il n'y a donc pas d'inconvénient à dire que l'ange est soumis à Dieu dans son action, en ce sens qu'une inclination naturelle » ou un acte naturel d'appétence « est en lui quelque chose d'infus, communiqué par l'auteur même de sa nature. Il y a ceci pourtant que son action n'est pas tellement soumise à un autre,

qu'elle ne dépende aussi de lui; car », nous l'avons dit et nous allons y appuyer à l'article suivant, « l'ange a sa volonté libre ». — Nous trouvons confirmé ici ce que nous avons dit à propos de l'article 3 de la question précédente, que la liberté, dans la créature, ne doit ni ne peut jamais s'entendre au sens d'une indépendance absolue dans son acte.

L'*ad tertium* répond que « l'amour naturel est toujours droit, comme la connaissance naturelle est toujours vraie » : de même que l'intelligence, dans son premier jugement portant sur l'être et le non-être, ne peut pas se tromper, de même l'acte de la volonté portant sur le bien en général ne peut pas être injuste ou inique : il est toujours nécessairement bon; « et cela, parce que » cet acte ou « cet amour naturel n'est pas autre chose qu'une inclination de la nature qui a pour auteur l'Auteur même de la nature; d'où il suit que tenir pour injuste cette inclination de la nature, serait faire injure à l'Auteur de la nature Lui-même ». Il ne s'ensuit pourtant pas, comme semblait le croire l'objection, que l'amour naturel se confonde, dès lors, avec l'amour de charité. C'est qu'en effet, « autre est la rectitude qui convient à l'amour naturel, autre la rectitude qui est le propre de la charité et de la vertu. L'une s'ajoute à l'autre, à titre de perfection. Il en est de même, d'ailleurs, pour la connaissance, où l'on ne doit pas confondre la vérité des connaissances naturelles et la vérité de la connaissance acquise ou infuse ».

La volonté de l'ange, en tant que faculté naturelle d'une nature intellectuelle, doit nécessairement avoir, en vertu de sa nature, un acte qui découle de cette nature et qu'il ne lui appartient pas de se donner ou de ne pas se donner. C'est-à-dire que, mise en regard de ce que l'Auteur de sa nature lui a assigné comme objet adéquat, dès qu'elle produira un acte portant sur cet objet, elle produira un acte de vouloir. Elle ne pourra pas faire un acte contraire. Elle aimera le bien sous sa raison de bien. Elle ne pourra pas ne pas l'aimer. Elle ne pourra pas le haïr. Elle ne sera pas libre de l'aimer ou de le haïr. Il ne dépendra pas d'elle de poser l'acte d'amour ou l'acte de haine. Nécessairement, elle aimera. Son amour sera un amour naturel, un amour qui découle de sa

nature. Mais est-ce là tout l'amour de l'ange? N'y a-t-il, en lui, dans sa volonté, que cet acte d'amour naturel; ou bien faut-il admettre, pour sa volonté, en même temps que cet acte d'amour naturel, l'acte d'amour électif?

C'est ce que nous devons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si dans l'ange se trouve l'amour électif?

Nous n'avons ici que deux objections. Elles veulent prouver que « dans l'ange il n'y a pas d'amour électif ». La première arguë de ce que « l'amour électif semble être un amour rationnel ; l'élection, en effet, suit le conseil, et le conseil est une sorte d'enquête », qui suppose le *discursus*, « ainsi qu'il est dit, au troisième livre de l'*Ethique* (ch. II, n. 17; ch. III, n° 12; de S. Th., leç. 6, 8). Or, l'amour rationnel se divise contre l'intellectuel, qui est l'amour propre aux anges, ainsi qu'il est dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 12). Donc il n'y a pas d'amour électif dans les anges ». — La seconde objection rappelle que « dans les anges, il n'y a pas d'autre connaissance naturelle que la connaissance infuse : ils ne partent pas de principes, en effet, pour acquérir des conclusions » qu'ils auraient ignorées d'abord. « Par consequent, leur intelligence est à tout ce qu'ils peuvent naturellement connaître, ce qu'est notre intelligence aux premiers principes qu'elle peut connaître naturellement. Or, l'amour suit la connaissance, ainsi qu'il a été dit (à l'argument *sed contra* de l'article précédent). Donc, dans les anges, en dehors de l'amour gratuit, il n'y a que l'amour naturel. Il n'y a donc pas, en eux, d'amour électif ».

L'argument *sed contra* fait observer que « nous ne pouvons ni mériter ni démériter par les actes qui nous sont naturels. Or, les anges ont pu acquérir des mérites et des démérites par leur amour. Donc il y a en eux un certain amour électif ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans les

anges, il y a un amour naturel et un amour électif » ; et il ajoute, ce qu'il faut bien noter, que « l'amour naturel, en eux, est le principe de l'amour électif. C'est qu'en effet, explique le saint Docteur, toujours ce qui appartient à ce qui précède a raison de principe » : la raison de principe pourra être différente selon qu'il s'agira d'ordres divers ; mais, en tout ordre, ce qui précède a raison de principe, dans cet ordre-là, par rapport à ce qui suit. « Puis donc qu'en tout être la nature est ce qui vient d'abord, il s'ensuit que ce qui touche à la nature, en quelque être que ce soit, aura raison de principe » par rapport à tout ce qui vient après dans cet être. « On peut s'en convaincre dans l'homme en ce qui est de son intelligence et en ce qui est de sa volonté. L'intelligence connaît les » premiers « principes naturellement; puis, à l'aide de ces principes, est causée dans l'homme la science des conclusions, qui ne sont pas connues de l'homme naturellement, mais qu'il acquiert par l'invention ou par l'enseignement. Quant à la volonté, la fin est à elle ce que les principes sont à l'intelligence, ainsi qu'il est dit, au deuxième livre des *Physiques* (ch. IX, n. 3 ; de S. Th., leç. 15). De même, en effet, que l'intelligence connaît les premiers principes naturellement, de même la volonté veut la fin naturellement. Aussi bien est-ce naturellement que la volonté tend à sa fin dernière : il n'est pas d'homme, en effet, qui ne veuille naturellement le bonheur ; et c'est de cette volonté naturelle que procèdent, comme de leur cause, toutes les autres volitions, l'homme ne voulant jamais rien si ce n'est en vue d'une fin. Par conséquent, l'amour du bien que l'homme veut naturellement comme sa fin, est un amour naturel ; et tout autre amour, qui découle de celui-là et qui porte sur un bien voulu en raison de la fin, sera un amour électif ». Les choses se passent donc dans la volonté comme dans l'intelligence. De part et d'autre, nous trouvons au début un mouvement naturel d'où procèdent ensuite, comme de leur cause, d'autres mouvements qui ne sont plus des mouvements simplement naturels. « Il y a cependant, nous fait remarquer saint Thomas, une différence entre l'intelligence et la volonté. C'est-que, selon qu'il a été dit plus haut (q. 59, art. 2), la connaissance de l'intelligence se fait en ce que les choses connues sont dans le sujet qui con-

naît. Ce ne sera donc pas un signe de perfection, et cela tient au contraire à l'imperfection de sa nature intellectuelle, que l'homme n'ait pas dans son intelligence naturellement, dès le début, tout ce qu'il peut connaître, et qu'il doive se mouvoir en quelque sorte pour aller d'un objet précédemment connu à un autre qu'il connaît après. L'acte de la faculté appétitive se fait en sens inverse. Il va du sujet à l'objet. Or, parmi les objets, il en est qui sont aptes à êtres voulus pour eux-mêmes; d'autres, au contraire, dont toute la raison de bonté se tire d'un autre et ne peuvent être voulus que pour lui. Il s'ensuit que la perfection du sujet voulant n'est nullement en cause, s'il veut certains objets pour eux-mêmes, naturellement, comme la fin; et d'autres par choix, selon qu'ils sont ordonnés à cette fin. — Puis donc que la nature intellectuelle, dans l'ange, est parfaite, il n'y aura en eux que la seule connaissance naturelle, nullement la connaissance par voie de raisonnement; mais on y trouvera le double amour, qui est l'amour naturel et l'amour électif ». — Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que « nous réservons la question du surnaturel, qui ne peut avoir sa raison suffisante dans les principes de la nature, et dont nous parlerons bientôt » en ce qui est des anges (q. 62).

On a vu comment, pour saint Thomas, l'amour électif, loin d'être incompatible avec l'amour naturel, dans une nature intellectuelle, suppose nécessairement ce premier amour et en procède comme de sa cause. Jamais l'amour électif ne pourrait se produire, s'il n'y avait au préalable, dans la volonté, un amour naturel et nécessaire. Nous retrouverons partout cette doctrine, dans la *Somme théologique*, comme d'ailleurs on la retrouve dans tous les écrits du saint Docteur. Elle seule permet de résoudre comme il convient les questions les plus délicates relatives au problème de la liberté.

L'*ad primum* fait observer que « tout amour électif n'est pas un amour rationnel, si l'on entend par amour rationnel l'amour qui se divise contre l'amour intellectuel. Cet amour, en effet, ainsi entendu, n'est autre que celui dont la connaissance par voie de raisonnement est la cause. Or, il n'est pas indispensable, pour l'élection, qu'un raisonnement ait précédé, comme nous

l'avons dit plus haut (q. 59, art 3, *ad. 1um*), quand il s'est agi du libre arbitre; il n'en est ainsi que de l'élection dans l'homme. Il n'y a donc pas à se préoccuper de l'objection ».

L'*ad secundum* déclare que la réponse de la seconde objection se trouve dans ce qui a été dit. Il a été montré, en effet, que la connaissance naturelle ou infuse de l'ange peut parfaitement donner lieu à un double amour : l'amour naturel et l'amour électif.

Il y a dans l'ange un double amour : l'amour naturel qui procède de sa volonté nécessairement, en raison même de sa nature. Cet amour naturel de la volonté n'exclut pas la connaissance intellectuelle; il la suppose, au contraire, car la volonté ne peut rien vouloir qu'autant que l'intelligence l'éclaire sur l'objet à vouloir. Mais cet objet à vouloir peut être présenté à la volonté par l'intelligence sous un double aspect, ou comme étant le souverain bien; et dans ce cas, la volonté, en vertu de sa nature, le voudra; elle est déterminée par sa nature à le vouloir; elle ne peut pas avoir d'autre acte à son endroit, que l'acte de le vouloir, l'acte de l'aimer. Que si l'objet présenté à la volonté par l'intelligence est en deçà de la raison de souverain bien, il appartiendra à la volonté de le vouloir ou de ne le vouloir pas, de le choisir ou de le rejeter, en vertu même de son inclination ou de son amour naturel pour le bien. Aimant nécessairement le bien, partout où elle trouvera une raison de bien lui permettant de satisfaire son inclination au bien, elle pourra prendre, choisir ce bien-là, se déterminer à l'aimer; auquel cas, son amour sera nécessairement électif.

Ces divers rapports de la volonté considérée sous sa raison de nature ou sa raison de volonté, c'est-à-dire en tant qu'inclination actuelle vers un bien que l'intelligence lui montre, bien qui pourra la nécessiter s'il lui est présenté comme le souverain bien, ou la laisser libre de son choix s'il s'agit d'un bien particulier quelconque, n'ayant point une connexion nécessaire avec la raison de souverain bien, ont été exposés de façon très lumineuse, dans un article des questions disputées *de la Vérité* (q. 22, art. 5), qui complète tout ce que saint Thomas nous a dit ici dans les deux articles que nous venons de lire.

« Parmi toutes les choses où règne l'ordre, explique saint Thomas, le premier degré est inclus dans le second, et l'on doit trouver, dans ce dernier, non seulement ce qui lui appartient en propre, mais encore ce qui est le propre du premier. C'est ainsi que l'homme n'a pas seulement le pouvoir d'user de la raison, privilège qui lui appartient en propre et qui découle de sa différence spécifique d'être *raisonnable*, mais il peut encore user du sens et de la nourriture, en raison du genre auquel il appartient et qui est le genre *animal* ou le genre *vivant*. Nous voyons la même chose dans l'ordre des sens. C'est ainsi que le sens du toucher étant en quelque sorte le fondement de tous les autres sens, on trouvera, dans l'organe de chacun des sens particuliers, non pas seulement ce qui est propre au sens dont il est l'organe, mais aussi les propriétés du toucher; et, par exemple, l'organe du sens de la vue n'est pas apte seulement à percevoir la sensation du blanc et du noir, en tant qu'il est l'organe de la vue; il sent aussi le froid et le chaud et peut être gâté par ces sensations, si elles sont excessives, en tant qu'il est l'organe du toucher. Or, la nature et la volonté ont entre elles cet ordre, que la volonté elle-même est une certaine nature, attendu qu'il n'est rien existant dans la réalité des choses qui ne s'appelle une nature. Par conséquent, nous devrons retrouver dans la volonté, outre ce qui est propre à elle » en tant que volonté, « ce qui convient à la nature » en général. « Et précisément, il y a ceci, en toute nature créée, qu'elle est ordonnée au bien par Dieu Lui-même et qu'elle tend à ce bien, d'une appétence actuelle, naturellement », c'est-à-dire par son propre poids. « Il y aura donc, dans la volonté elle-même, un certain appétit naturel pour le bien qui lui convient; et, en plus de cela, l'appétence actuelle de certaines choses selon qu'il lui plaira et non plus nécessairement, propriété qui lui convient en tant qu'elle a raison de volonté. Ce que nous disons de l'ordre qui existe entre la nature et la volonté, nous devons le dire de l'ordre qui existe entre les choses que la volonté veut naturellement et les choses que la volonté veut parce qu'elle s'y détermine elle même, sans y être déterminée par sa nature. De même donc que la volonté a pour fondement la nature » et que la volonté libre procède de la volonté natu-

relle, « de même l'objet qui est naturellement apte à être voulu sert de fondement et de principe aux autres objets qui peuvent l'être. Ces objets se ramènent à deux ordres : la fin et ce qui est ordonné à cette fin; et de ces deux ordres, c'est la fin qui a raison de fondement et de principe, par rapport à ce qui lui est ordonné, car ceci n'est jamais voulu qu'en raison de la fin. Il s'ensuit que la volonté veut nécessairement, par une inclination naturelle qui l'y détermine, la fin dernière, c'est-à-dire la béatitude et tout ce qu'elle comprend, comme la connaissance de la vérité, et les autres choses semblables. Quant au reste, elle n'y sera pas déterminée nécessairement par une inclination naturelle; elle en disposera à son gré, sans nécessité ».

La volonté dit essentiellement la raison de tendance. C'est là sa nature. Elle appartient à cet ordre d'êtres ou à cette catégorie spéciale qui consiste à être une tendance, une inclination. Tendance et inclination qui pourra être quelque chose de substantiel, comme en Dieu, ou d'accidentel, comme dans la créature. Et encore cette tendance qui est accidentelle dans la créature, pour tout ce qui n'est pas l'être de la créature, se subdivisera en tendance au sens d'habitude, de qualité habituelle pouvant incliner le sujet vers tel ou tel objet, ou en tendance au sens d'acte, au sens d'inclination actuelle. On s'est demandé si la volonté n'était pas essentiellement une inclination actuelle, si elle n'était pas, par elle-même et par son fond, une inclination actuelle au bien. Nous devons répondre, d'après saint Thomas lui-même [cf. q. 54, art. 1, *ad 1um*], que la volonté, par elle-même, dit une qualité habituelle, une aptitude à s'incliner vers son objet dès qu'il lui sera présenté, mais non une inclination actuelle, car toute faculté se distingue essentiellement de son acte. Mais la nature de la volonté est telle que nécessairement et toujours elle pourra s'incliner, d'une façon actuelle, en vertu précisément de sa nature, et parce qu'elle est essentiellement une aptitude à vouloir le bien, vers tout ce qui lui sera présenté par l'intelligence sous la raison de bien, dans la mesure où cette raison de bien lui conviendra. Si elle lui convient de tous points, la volonté s'y portera nécessairement; si elle ne lui convient qu'en partie, la volonté pourra s'y porter ou ne pas s'y porter, selon

qu'il lui plaira. Dans le premier cas, nous aurons l'amour naturel, procédant de la volonté en tant que nature; dans le second, l'amour électif qui procède de la volonté selon qu'elle-même se détermine d'après les indications de l'intelligence, lui montrant les diverses raisons de bien ou de non-bien.

Après avoir précisé la nature de l'acte d'aimer, dans l'ange, selon le double aspect de cet acte, nous devons maintenant considérer de quel amour il s'aime lui-même (art. 3); de quel amour il aime les autres anges (art. 4); de quel amour il aime Dieu (art. 5). — Et d'abord, de quel amour il s'aime lui-même ?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'ange s'aime lui-même d'un amour naturel et électif?

Trois objections veulent prouver que « l'ange ne s'aime pas lui-même d'un amour naturel et électif ». — La première s'appuie sur la doctrine de l'article précédent. « Nous avons dit, en effet, que l'amour naturel porte sur la fin, tandis que l'amour électif porte sur ce qui est ordonné à cette fin. Il n'est donc pas possible que l'amour naturel et l'amour électif portent sur le même objet ». — La seconde obection cite une définition de l'amour donnée par saint Denys, au quatrième chapitre des *Noms Divins* (de Saint Thomas, leç. 9, 12). « *L'amour*, dit saint Denys, *est une vertu qui unit et qui resserre*. Or, unir et resserrer supposent la diversité que l'on ramène à l'un ». Puis « donc » que « l'ange » n'est pas divers de lui-même, il « ne peut pas s'aimer lui-même ». — La troisième objection, comme la seconde, veut exclure de l'ange tout amour par rapport à lui-même. « L'amour, en effet, est un certain mouvement. Or, tout mouvement tend vers quelque chose d'extérieur. Donc il semble bien que l'ange ne peut s'aimer lui-même, ni de l'amour naturel, ni de l'amour électif ».

L'argument *sed contra* est une parole d'Aristote, au neuvième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. I ; de saint Thomas, leç. 4) disant que *l'amour qu'on a pour les autres vient de l'amour qu'on a pour soi.* — Par conséquent, si l'ange ne s'aimait pas d'abord lui-même, il n'y aurait en lui aucun amour ; ce qui est impossible.

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « l'amour a pour objet le bien. D'autre part, le bien se trouve et dans la substance et dans l'accident, ainsi qu'il est dit, au premier livre de l'*Éthique* » (ch. VI, n. 2 ; de saint Thomas, leç. 6); car tout ce qui est, à quelque catégorie d'être que cela appartienne, est un bien. « Il s'ensuit qu'on pourra aimer quelque chose à un double titre : ou comme bien subsistant, ou comme bien accidentel et inhérent. Une chose sera aimée à titre de bien subsistant, quand on l'aimera en telle manière qu'on lui voudra du bien à elle. On aimera, au contraire, comme bien accidentel ou inhérent, ce qu'on désirera à quelqu'autre : c'est ainsi qu'on aime la science, non parce qu'on lui veut du bien à elle-même, mais pour la posséder » et être perfectionné par elle. « Ce second amour a été appelé par quelques-uns du nom de concupiscence, et le premier, du nom d'amitié ». Voilà donc ce que c'est qu'aimer une chose. On l'aime d'un amour d'amitié, quand on lui veut du bien ; on l'aime d'un amour de concupiscence, quand on la veut comme un bien qu'on désire à quelqu'un. Cela dit, il n'est plus difficile de voir si l'ange s'aime lui-même, et s'il peut s'aimer soit d'un amour naturel, soit d'un amour électif. « Dans les choses qui n'ont pas de connaissance, tout être désire naturellement obtenir ce qui est un bien pour lui : c'est ainsi », pour garder l'exemple des anciens, « que le feu tend naturellement à monter », parce que, dans la théorie d'Aristote, des divers lieux assignés aux éléments, le lieu supérieur était celui du feu. « De même donc, l'ange et l'homme désireront naturellement leur bien et leur perfection ; ce qui est précisément s'aimer soi-même. Et, par conséquent, soit l'ange soit l'homme s'aimeront eux-mêmes naturellement, en tant qu'ils se voudront à eux-mêmes, d'une volonté naturelle, quelque bien. Que s'ils se veulent quelque bien d'une volonté de choix, ils s'aimeront pour autant d'un amour électif ». S'aimer soi-même,

c'est se vouloir du bien. Or, il est des biens que l'ange se veut d'une volonté naturelle, instinctive, si l'on peut ainsi dire. Quand il se voudra ces biens-là, il s'aimera d'un amour naturel. D'autres biens, au contraire, sont voulus de lui, pour lui, d'une volonté élective. Il s'aimera donc d'un amour électif, quand il se voudra ces sortes de biens. Dans les deux cas, il est manifeste que l'ange s'aime lui-même, non pas comme un bien inhérent, mais comme un bien subsistant. L'amour qu'il a pour lui-même est donc toujours un amour d'amitié, à vouloir garder l'une des deux appellations mentionnées au corps de l'article; il aimera, au contraire, d'un amour de concupiscence, les biens qu'il se veut ainsi à lui-même.

L'*ad primum* répond que « l'ange ou l'homme ne s'aiment pas eux-mêmes de l'amour naturel et de l'amour électif, eu égard au même bien, mais selon des biens différents, ainsi qu'il a été dit » au corps de l'article.

L'*ad secundum* fait observer qu'« il y a plus de perfection dans l'unité que dans l'union. Il s'ensuit que l'amour qu'on a pour soi l'emporte, au point de vue de l'union, sur l'amour qu'on a pour d'autres parce qu'ils nous sont unis. Que si saint Denys parle d'unir et de resserrer, quand il définit l'amour, c'est pour marquer que l'amour qu'on a pour les autres dérive de l'amour qu'on a pour soi, comme de l'un dérive l'union ».

L'*ad tertium* rappelle que « l'amour est une action qui demeure et se parfait dans le sujet qui aime » ; c'est une action immanente. « Pareillement, il est un mouvement qui demeure dans le sujet qui aime; il ne tend pas nécessairement vers une chose qui soit extérieure; il peut se réfléchir sur le sujet qui aime, en telle sorte qu'il s'aime lui-même, comme aussi la connaissance se réfléchit sur le sujet qui connaît, en telle manière qu'il se connaît lui-même ». L'amour est une action ou, si l'on veut, un mouvement qui se termine à l'objet aimé. Et nous avons bien dit qu'il y avait entre la connaissance, et l'amour, cette différence que la connaissance, pour se parfaire, demande que l'objet connue soit dans le sujet qui connaît, tandis que l'amour va à l'objet selon qu'il est en lui-même; mais ceci n'entraîne pas nécessairement que l'objet soit en réalité autre que

le sujet. Le sujet qui aime peut s'aimer lui-même. Dans ce cas, il est à lui-même son objet, et il termine le mouvement de son amour. Son mouvement d'amour est alors réflexe, en ce sens que le sujet se replie sur lui-même. L'acte de connaissance peut aussi être réflexe, comme nous l'a dit saint Thomas. Mais même quand ils sont réflexes, c'est-à-dire quand ils portent sur le sujet d'où ils émanent, les deux actes de connaissance et d'amour gardent leur caractère distinctif. L'un se fait par ce que le sujet rentre en quelque sorte en lui-même; et l'autre, par ce que le sujet va en quelque sorte à lui-même. L'un est une perception, l'autre une inclination.

L'ange s'aime lui-même. Il s'aime lui-même, en ce qu'il se veut à lui-même du bien. Or, il est certains biens qu'il ne peut pas ne pas se vouloir, qu'il se veut naturellement et nécessairement. En se voulant ces biens-là, il s'aime d'un amour naturel. Il y a d'autres biens qu'il peut se vouloir ou ne pas se vouloir, à son gré. S'il se veut ces biens-là et en se les voulant, il s'aimera d'un amour électif. — Tel est le caractère de l'amour dont l'ange s'aime lui-même; mais le caractère de l'amour dont il aime les autres anges, quel est-il? Peut-on dire qu'un ange aime les autres anges d'une amour naturel comme il s'aime lui-même? Nous devons examiner cette question à l'article suivant.

Article IV.

Si un ange aime un autre ange, d'un amour naturel comme il s'aime lui-même?

Trois objections veulent prouver qu' « un ange n'aime pas un autre ange, d'un amour naturel, comme il s'aime lui-même ». — La première arguë de ce que « l'amour suit la connaissance. Or, un ange ne connaît pas un autre ange comme il se connaît lui-même; car il se connaît lui-même par son essence, tandis qu'il connaît les autres anges par des similitudes, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 56, art. 1). Donc il semble qu'un ange n'aime pas

un autre ange comme il s'aime lui-même ». — La seconde objection dit que « la cause l'emporte sur l'effet, et le principe sur ce qui en dérive. Or, l'amour qu'on a pour les autres dérive de l'amour que l'on a pour soi, ainsi que le dit Aristote, au neuvième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n° I; de S. Th., leç. 9). Donc l'ange n'aime pas les autres anges comme il s'aime lui-même, mais il s'aime lui-même davantage ». — La troisième objection appuie sur le mot *naturel*. « L'amour naturel porte sur la fin et ne peut pas disparaître. Or, un ange n'a pas raison de fin par rapport à un autre ange; et de plus, l'amour qu'ils ont les uns pour les autres peut disparaître, comme on le voit dans les démons, qui n'aiment pas les bons anges. Donc, un ange n'aime pas un autre ange d'un amour naturel, comme il s'aime lui-même ». — Ces objections, on le voit, sont très intéressantes, et nous vaudront de précieuses réponses.

L'argument *sed contra* dit que « ce qui se retrouve en tout être, même en ceux qui n'ont pas de connaissance, semble bien être naturel. Or, ainsi qu'il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XIII (v. 19) : *tout animal aime son semblable*. Donc un ange aimera naturellement un autre ange comme il s'aime lui-même ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle une des conclusions de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), l'ange et l'homme s'aiment naturellement eux-mêmes. Or, ce qui ne fait qu'un avec quelqu'un est ce quelqu'un même. Il s'ensuit que tout être aime ce qui ne fait qu'un avec soi. Et si ce quelqu'un ne fait qu'un avec lui au point de vue de la nature; il l'aimera d'un amour naturel; il l'aimera, au contraire, d'un amour non naturel, s'il ne fait qu'un avec lui à un point de vue qui n'est plus celui de la nature : c'est ainsi que l'homme aime ses concitoyens d'un amour social, tandis qu'il aime ses parents d'un amour naturel, en tant qu'ils ne font qu'un avec lui au point de vue du principe de la génération naturelle. Or, il est manifeste que ce qui ne fait qu'un avec quelqu'un, au point de vue du genre ou de l'espèce, ne fait qu'un avec lui au point de vue de la nature »; la nature d'un être, en effet, se définit par le genre et par l'espèce. « Il s'ensuit que tout être aimera d'un amour naturel ce qui ne fait qu'un avec lui au point de vue de

l'espèce, pour autant qu'il aime son espèce. Et on remarque cela, même dans les êtres qui n'ont pas de connaissance; c'est ainsi que le feu a une inclination naturelle à communiquer autour de lui sa forme, qui est son bien ; de même qu'il tend naturellement à chercher ce qui lui convient, comme d'occuper », parmi les autres éléments, « le lieu supérieur. Ainsi donc, nous devons dire qu'un ange aime un autre ange, d'un amour naturel, selon qu'il convient avec lui dans une même nature », non pas spécifique, mais générique, en tant qu'ils sont tous deux des intelligences ou des purs esprits. « Que s'il s'agit des points communs qu'ils ont ensemble à tout autre point de vue qu'au point de vue de la nature, ou encore de ce par où ils diffèrent entre eux, il est bien évident qu'il n'y aura plus à parler d'amour naturel » dans leurs mouvements affectifs. C'est donc uniquement en raison de leur nature commune que les anges s'aiment entre eux d'un amour naturel.

L'*ad primum* répond que « cette expression *comme soi-même* peut désigner, en un premier sens, le mode de connaissance et le mode d'amour, à les prendre du côté de l'objet connu et aimé. Dans ce sens, l'ange connaît aussi les autres anges comme il se connaît lui-même : il sait, en effet, qu'ils sont, comme il se sait être lui-même. — En un autre sens, l'expression dont il s'agit peut désigner le mode de connaissance et le mode d'amour, à les prendre du côté du sujet qui aime et qui connaît. Dans ce cas, il n'est plus vrai qu'un ange connaisse les autres anges comme il se connaît lui-même, car il se connaît par son essence, et il connaît les autres par des similitudes », ainsi que le rappelait, à bon droit, l'objection. « Mais on ne peut pas dire non plus qu'il aime les autres anges comme il s'aime lui-même; car il s'aime lui-même par sa propre volonté, et il n'aime pas les autres par leur volonté à eux ». Quand nous parlons d'amour naturel entre les anges, nous voulons marquer qu'ils s'aiment pour une même raison, qui, étant d'ordre naturel, entraîne un amour du même ordre.

L'*ad secundum* précise un point très important. « La préposition *comme* », quand nous disons qu'un ange aime les autres comme il s'aime lui-même, « ne désigne pas l'égalité » de degré

dans l'intensité de l'amour, « mais » seulement « la similitude » dans le caractère de cet amour. « C'est que », nous l'avons dit, « l'amour naturel se fonde sur l'unité naturelle. Il s'ensuit que ce qui est moins un avec le sujet sera moins aimé de lui naturellement. Et par conséquent, ce qui ne fait qu'un avec lui, d'une identité numérique, sera plus aimé que ce qui est un seulement en genre ou en espèce. Mais » si le degré ou l'intensité de l'amour diffèrent, « il n'en est pas moins naturel que le sujet ait, par rapport aux autres, un amour semblable à celui qu'il a pour lui-même, en ce sens qu'il leur voudra du bien comme il se veut du bien à lui-même ». Il est très vrai qu'il se voudra d'abord à lui-même le bien qui constitue sa nature; mais précisément parce qu'il aime sa nature, il aimera aussi à la voir communiquer autour de lui. C'est en ce sens que tout être aime d'un amour naturel, et du même amour naturel dont il s'aime lui-même, tous les êtres dont la nature est semblable à la sienne.

L'*ad tertium* explique en quel sens nous disons que « l'amour naturel porte sur la fin. Ce n'est pas que la fin soit comme un sujet auquel on voudrait du bien; c'est, au contraire, qu'elle est elle-même le bien que l'on se veut à soi et, par voie de conséquence, aux autres en tant qu'ils ne font qu'un avec nous ». Et saint Thomas fait remarquer que cet amour naturel ne peut jamais disparaître, même des anges mauvais, qui ne peuvent s'empêcher d'aimer les autres anges en tant qu'ils communiquent avec eux dans la même nature. Seulement, ils les haïssent en tant qu'ils diffèrent les uns des autres au point de vue de la justice et de l'injustice ».

L'ange aime les autres anges comme il s'aime lui-même, d'un amour naturel. L'amour qu'il a pour lui, s'il s'agit de l'amour dont il s'aime naturellement, et qui consiste à se vouloir le bien essentiel que sa nature réclame, il le reporte nécessairement et naturellement sur tout ce où il retrouve sa propre nature. Que si parfois il n'aime pas des êtres en qui sa nature se trouve, ce n'est pas parce qu'ils ont sa nature, car, à ce titre, il ne peut pas ne pas les aimer comme il s'aime lui-même, c'est-à-dire ne pas leur vouloir le bien essentiel qu'il se veut; mais c'est en raison de

divergences surajoutées, qui laissent intact le fond de la nature et l'amour naturel greffé sur ce fond. — Il ne nous reste plus qu'une question à examiner, en ce qui est de l'amour des anges; et c'est de savoir si les anges, d'un amour naturel, aiment Dieu plus qu'eux-mêmes. Nous allons examiner cette question à l'article suivant.

Article V.

Si l'ange, d'un amour naturel, aime Dieu plus que lui-même?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « l'ange, d'un amour naturel, n'aime pas Dieu plus que lui-même ». — La première rappelle que l'amour naturel est fondé sur l'union naturelle, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Or, la nature divine est à une distance infinie de la nature angélique. Il s'ensuit que de l'amour naturel, l'ange aimera moins Dieu qu'il ne s'aime lui-même ou qu'il n'aime les autres anges ». — La seconde objection cite le fameux adage que « ce qui est la raison de tout doit être plus que tout le reste — *propter quod unumquodque et illud magis* », — comme on le voit au deuxième livre des *Analytiques* (liv. I, ch. II, n. 15; de S. Th., leç. 6). « Or, quand il s'agit d'amour naturel, l'amour qu'un être a pour soi est la raison de l'amour qu'il a pour les autres : on n'aime une chose, en effet, que parce qu'on la tient un bien pour soi. Il n'est donc pas possible que l'ange aime Dieu, d'un amour naturel, plus qu'il ne s'aime lui-même ». — La troisième objection remarque que « la nature se replie sur elle-même : nous voyons, en effet, que tout être qui agit, agit naturellement pour se conserver lui-même » : tout être lutte naturellement contre tout ce qui pourrait lui nuire; il est donc à lui-même la fin ou le but de son action. « Or, la nature ne se replierait pas ainsi sur elle-même si elle aimait quelqu'autre chose plus qu'elle. Donc il ne se peut pas que l'ange aime Dieu, d'un amour naturel, plus qu'il ne s'aime lui-même ». — La quatrième objection en appelle au caractère distinctif de la charité. « Il semble que ce soit le propre de la charité d'aimer

Dieu plus que soi. Or, l'amour de charité n'est pas un amour naturel dans les anges : *il est répandu dans leurs cœurs par l'Esprit-Saint qui leur a été donné*, ainsi que s'exprime saint Augustin, au douzième livre de la *Cité de Dieu* (ch. IX). Donc les anges n'aiment pas Dieu, d'un amour naturel, plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes ». — La cinquième objection dit que « l'amour naturel demeure toujours, tant que la nature demeure. Or, le fait d'aimer Dieu plus que soi ne demeure pas dans l'homme ou l'ange pécheurs; car, ainsi que le dit saint Augustin, au livre quatorzième de la *Cité de Dieu* (ch. XXVIII) : *deux amours ont créé deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste.*

L'argument *sed contra* remarque que « tous les préceptes moraux de la Loi appartiennent à la loi de nature. Or, le précepte d'aimer Dieu plus que soi est un précepte moral de la Loi. Donc, il appartient à la loi de nature. Et, par suite, l'ange doit aimer Dieu, d'un amour naturel, plus qu'il ne s'aime lui-même ».

Au corps de l'article, saint Thomas cite d'abord une opinion assez curieuse, qu'il s'empressera de repousser comme fausse. « Certains auteurs, nous dit-il, ont voulu que l'ange aime Dieu, d'un amour naturel, plus qu'il ne s'aime lui-même, à prendre cet amour dans le sens de l'amour de concupiscence; et cela voudrait dire que l'ange tend davantage, pour en jouir, au bien divin qu'à son propre bien. On pourrait en dire autant, d'une certaine manière, de l'amour d'amitié; car naturellement l'ange veut à Dieu un plus grand bien qu'à lui-même. Cependant, d'une façon pure et simple, l'ange s'aime lui-même plus que Dieu, de l'amour naturel, parce que selon l'inclination naturelle il s'aime lui-même d'abord et avec plus d'intensité ».

« La fausseté de cette opinion, déclare saint Thomas, apparaîtra d'elle-même, si l'on considère où tend le mouvement naturel dans les choses de la nature. C'est qu'en effet l'inclination naturelle dans les êtres qui n'ont pas la raison nous fait connaître l'inclination naturelle dans la volonté de l'être doué d'intelligence. Or, nous voyons, dans les choses de la nature, que tout ce dont l'être appartient naturellement à un autre plus qu'à lui, vit pour cet autre d'abord et plus que pour lui-même. Nous

pouvons saisir cette inclination naturelle dans les choses qui se font naturellement; car *ce qui se fait naturellement, pour tout être, devait naturellement se faire ainsi,* selon qu'il est dit au deuxième livre des *Physiques* (ch. VIII, n. 4; de S. Th., leç. 13). Nous voyons, en effet, que naturellement la partie s'expose elle-même pour conserver le tout : c'est ainsi que la main s'expose aux coups, sans délibération, pour la conservation de tout le corps ». Et, sans doute, ceci ne provient pas seulement de la main; c'est l'être vivant lui-même qui sacrifie l'une de ses parties pour sauver la partie principale; mais la main suit docilement cette impulsion; elle obéit sans résistance; elle a en elle-même, et en tant que partie, une inclination qui la fait immédiatement accepter la motion du tout pour la conservation de ce tout, en s'exposant à se perdre elle-même. « Et parce que, poursuit saint Thomas, la raison imite la nature, nous trouvons une imitation de cette inclination naturelle dans les vertus politiques. C'est, en effet, le propre d'un vertueux citoyen de s'exposer au péril de la mort pour la conservation » et le salut « de toute la chose publique. Que si l'homme était une partie naturelle de telle cité », c'est-à-dire si telle cité, au lieu de n'être qu'un groupement ou un tout accidentel, dont les parties sont unies par un lien d'ordre contingent ou rationnel, était un corps physique dont les parties seraient unies par un lien d'ordre nécessaire, « l'inclination dont il s'agit serait elle-même naturelle » ou physique, et non pas seulement d'ordre moral.

Cela dit, il ne va plus être difficile de résoudre la question proposée. Il est manifeste, en effet, que l'univers forme un tout dont tous les êtres qui s'y trouvent constituent une partie. Par conséquent, tous les êtres de l'univers, quels qu'ils soient, aimeront, d'un amour naturel, le bien de l'univers plus que leur bien propre, puisque leur bien propre n'est qu'une partie imparfaite de ce bien total parfait. Et parce que le bien de l'univers se résoud, en dernière analyse, dans le bien divin pour lequel seul il existe, il s'ensuit que tous les êtres qui sont, aiment, d'un amour naturel, Dieu plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes. « Le bien universel », dit saint Thomas, non par mode d'identité foncière et essentielle, comme le veulent les panthéistes, mais par mode

de suréminence, par mode de causalité et par mode de fin, « est Dieu Lui-même; sous lequel bien se trouvent contenus l'ange, l'homme et toute créature, car toute créature, selon tout elle-même, naturellement appartient à Dieu », venant de Lui et étant ordonnée à sa gloire. « Il s'ensuit que même l'ange et l'homme aimeront Dieu, d'un amour naturel, plutôt qu'ils ne s'aiment eux-mêmes et d'un plus grand amour. Si, en effet, l'ange s'aimait plus lui-même qu'il n'aime Dieu, naturellement, son amour naturel serait pervers; et la charité, loin de le parfaire, devrait le détruire ».

Il va sans dire qu'il s'agit, dans la conclusion de cet article, de l'amour portant sur Dieu non pas selon qu'Il est atteint explicitement par la créature intellectuelle, dans son être distinct et personnel, tel que la saine raison le démontre ou que la foi le révèle, mais selon qu'Il est atteint implicitement dans la raison même de bien avec laquelle, en réalité, Il s'identifie. Et l'on voit tout de suite le sens précis de l'argumentation et de la conclusion de saint Thomas. Toute créature, par le seul fait qu'elle est créature, ou même simplement qu'elle est *tel* être, est un bien *particulier*. Comme, d'autre part, toute inclination naturelle tend au bien, il s'ensuit que par le fond même qui la constitue et par tout son poids, une inclination naturelle tend davantage au bien *universel* qu'au bien particulier, puisqu'il y a dans le bien universel plus d'attirance qu'il ne peut s'en trouver dans quelque bien particulier que ce puisse être. Donc, toute créature ou tout être particulier voudra, naturellement, le bien universel plus qu'il ne veut son propre bien. Et parce que, en réalité, le *bien universel* n'est autre que Dieu, puisqu'Il s'identifie avec la raison même de bien, étant le Bien comme Il est l'Être, tandis que tout ce qui n'est pas Lui n'est que *tel* être et *tel* bien, il s'ensuit, de toute nécessité, que tout être qui est, aime Dieu naturellement bien plus qu'il ne s'aime lui-même.

L'*ad primum* est très précieux. Il explique l'objection qui s'appuyait sur l'improportion de la nature angélique et de la nature divine, pour conclure à l'impossibilité d'un amour naturel dont la condition première est l'union dans la nature. « Cette objection vaudrait, dit saint Thomas, s'il s'agissait d'êtres qui se divisent

adéquatement et dont l'un n'est pas pour l'autre la raison de son être et de sa bonté. En ces sortes d'êtres, en effet, chacun s'aime naturellement plus lui-même qu'il n'aime les autres, parce que les autres lui sont moins unis qu'il ne l'est lui-même. Mais s'il s'agit d'êtres dont l'un est pour l'autre toute la raison de son être et de sa bonté, cet autre aimera le premier naturellement plus que lui-même, selon qu'il a été dit (au corps de l'article) que chaque partie aime naturellement le tout », dans l'être duquel elle existe, « plus qu'elle-même; et chaque être particulier aime naturellement plus le bien de son espèce que son bien propre » individuel. « Or, Dieu n'est pas seulement le bien d'une seule espèce; Il est le bien même universel, au sens pur et simple. Il s'ensuit que tout ce qui est, chacun à sa manière, aime naturellement Dieu plus qu'il ne s'aime lui-même ». Quoique la nature divine soit infiniment distante, en excellence et en dignité, de toutes les autres natures, elle leur est cependant unie le plus étroitement possible, puisque c'est elle qui leur donne et leur conserve à toutes l'être et la bonté qu'elles ont en elles-mêmes [Cf. q. 8, de la présence de Dieu en toutes choses].

L'*ad secundum* précise le sens de l'expression qui consiste à dire que Dieu est aimé par la créature parce qu'Il est son bien. « Quand nous disons que Dieu est aimé par l'ange en tant qu'Il est son bien, si on entend par là un ordre de cause finale, la proposition est fausse. Il n'est pas vrai, en effet, que l'ange aime naturellement Dieu pour son bien à lui; il l'aime pour Dieu Lui-même ». Cet amour ne fait pas que l'ange ordonne le bien de Dieu à son bien; il fait, au contraire, qu'il ordonne son bien au bien de Dieu. « Que si l'expression dont il s'agit désigne la raison de l'amour du côté du sujet qui aime, alors elle est vraie : s'il est, en effet, dans la nature d'un être d'aimer Dieu » plus que lui, « c'est parce que tout être dépend du bien souverain qui est Dieu ». C'est parce que son bien à lui n'est, en quelque sorte, qu'une partie du bien divin et qu'il en dépend comme l'imparfait dépend du parfait, que tout être créé aime le bien de Dieu naturellement plus que son bien propre.

L'*ad tertium* donne le sens complet de cette formule, que la nature se replie sur elle-même. « La nature se replie sur elle-

même, non pas seulement quant à ce qu'il y a de particulier » ou d'individuel dans le sujet où elle se trouve, « mais plus encore quant à ce qu'il y a de commun : tout être, en effet, n'est pas seulement porté à conserver son être individuel ; il l'est aussi à conserver son espèce ». La raison en est que l'espèce est un plus grand bien que l'individu ; car l'individu est limité dans le temps et dans l'espace, tandis que l'espèce peut durer indéfiniment et se retrouver partout, dans son milieu proportionné. « A combien plus forte raison chaque être aura-t-il une inclination naturelle à ce qui est le bien universel pur et simple ».

L'*ad quartum* précise, d'un mot, la différence qui existe entre la charité et l'amour naturel, bien que dans l'une et dans l'autre Dieu soit aimé par dessus tout. « L'amour naturel dont nous parlons à propos de chaque être est celui qui porte sur Dieu, selon qu'Il est le bien universel d'où dépend tout bien naturel. Selon, au contraire, qu'Il est le bien surnaturel béatifiant tous ceux qui sont appelés à la béatitude surnaturelle, Il est aimé de l'amour de charité ». — A remarquer, en passant, cette parité que fait ici saint Thomas entre l'amour de charité et l'amour naturel. L'un et l'autre reposent sur une certaine communauté de biens et regardent Dieu comme auteur de ces biens ; mais dans un cas, il ne s'agit que des biens de la nature, et dans l'autre, des biens de la surnature qui se concrètent dans la grâce et la gloire. De même donc que tous les êtres qui participent la nature s'aiment entre eux et aiment Dieu d'un amour naturel, de même ceux qui sont aptes à jouir éternellement de la vision béatifique ou qui en jouissent déjà doivent s'aimer entre eux et aimer Dieu d'un amour transcendant qui est l'amour de charité. Le motif formel de l'amour de charité est la vision béatifique, comme le motif formel de l'amour naturel est la nature. Il y a là des aperçus d'une portée immense et qui dominent tout dans la vie angélique et dans la vie humaine.

L'*ad quintum* couronne et complète toute la doctrine de ce bel article. Saint Thomas y explique comment l'amour naturel de Dieu, que nous disons inné et nécessaire dans tout être créé, est compatible, dans certains êtres, avec une certaine détestation ou haine de Dieu. « En Dieu », nous dit-il, et nous avions formulé

cette remarque en justifiant la fin de l'article, — « la substance » divine « et » ce que nous appelons « le bien commun » de tous les êtres « sont une seule et même chose. Il s'ensuit que tous ceux qui voient l'essence même de Dieu sont portés du même mouvement d'amour vers cette divine essence selon qu'elle est en elle-même distincte de tous les autres êtres et aussi selon qu'elle est le bien commun de tous. Et parce que, selon qu'elle est le bien commun, elle est aimée naturellement par tous, il s'ensuit que quiconque voit l'essence de Dieu se trouve dans l'impossibilité de ne pas l'aimer » : il l'aime nécessairement, comme tout ce qu'on aime naturellement. « Quant à ceux qui ne voient pas l'essence divine, ils ne connaissent Dieu », non pas sous sa raison de bien commun, mais en tant qu'Il est un Etre distinct et personnel, « que par certains effets particuliers, lesquels parfois sont contraires à leur volonté. Et de ce chef ou en cette manière, ils sont dits avoir Dieu en haine; alors que cependant, en tant qu'Il est le bien commun de tous, tout être l'aime naturellement plus qu'il ne s'aime lui-même ». Et voilà donc comment il n'est pas un être dans la nature qui ne rende à Dieu l'hommage qu'il lui doit. Seulement, quand il s'agit des êtres qui peuvent connaître Dieu dans son être distinct et personnel, l'hommage naturel et aveugle qu'ils lui rendent en vertu de leur inclination naturelle ne saurait suffire. Il y faut l'hommage conscient. Lequel hommage conscient, tant qu'on ne voit pas Dieu en Lui-même, est soumis au libre arbitre de la créature. Il est des créatures qui peuvent s'aveugler jusqu'à nier l'existence de Dieu dans son être personnel, le confondant volontairement et obstinément avec le bien commun inhérent à l'ensemble du monde : c'est la grande erreur moderne, qui ne s'appelle plus le panthéisme ou le matérialisme, mais d'un nom, en apparence plus scientifique : l'évolutionnisme. L'ange est trop intelligent pour tomber dans une erreur aussi grossière. Lui ne nie pas et ne peut pas nier l'existence de Dieu dans son être distinct et personnel. Il l'aimerait donc, même sous ce titre et non pas seulement sous la raison de bien commun; mais certains effets particuliers par lesquels Dieu se manifeste à sa créature intelligente peuvent, maintenant, s'il s'agit des mauvais anges, être une cause de souffrance et,

par suite, provoquer la détestation et la haine. Il en est de même pour tout homme vivant sur la terre, ou irrévocablement fixé dans le mal, comme le sont les damnés.

L'amour naturel, qui est dans la volonté de l'ange et qui est le premier de tous ses mouvements appétitifs, a pour principe et pour objet la nature. De cet amour, l'ange aimera donc sa propre nature, en lui-même d'abord, mais partout aussi où il la retrouve, et plus encore dans le Principe universel qui en est la source et la raison d'être.

« Nous avons considéré les anges au triple point de vue de leur nature, de leur intelligence et de leur volonté. — Il nous les faut étudier maintenant en tant que produits par Dieu. Il s'agit de leur création, ou, d'une façon plus générale, de leur commencement ». C'est la seconde partie du traité des anges. Elle comprend quatre questions (q. 61-64). « La première étudie les conditions dans lesquelles l'ange a été produit selon l'être de nature; la seconde, comment il a été » élevé à l'ordre surnaturel, ou « perfectionné en grâce et en gloire; les deux autres, comment plusieurs d'entre eux » en sont déchus et « sont devenus mauvais ». — Et d'abord, comment l'ange a été produit dans l'être de nature?

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXI.

DE LA PRODUCTION DES ANGES DANS L'ÊTRE DE NATURE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'ange a une cause de son être ?
2° Si l'ange existe depuis l'éternité ?
3° Si l'ange a été créé avant la créature corporelle ?
4° Si les anges ont été créés dans le ciel empyrée ?

De ces quatre articles, le premier examine le fait de la production de l'ange ; le second et le troisième, le moment de cette production ; le quatrième, le lieu. — D'abord, le fait.

C'est l'article premier.

Article Premier.

Si les anges ont une cause de leur être ?

Trois objections veulent prouver que « les anges n'ont pas de cause de leur être ». — La première en appelle au silence de la Genèse. « La Genèse, en effet, dans son chapitre premier, traite des choses qui ont été créées par Dieu. Or, elle ne fait aucune mention des anges. Donc, les anges n'ont pas été créés par Dieu ». — La seconde objection cite une parole fort curieuse d' « Aristote, en son huitième livre des *Métaphysiques* [de S. Th., leç. 5; Did., liv. VII, ch. VI, n. 5, 6], où il « dit que s'il est quelque substance étant forme pure sans matière, *tout de suite, par elle-même, elle aura l'être et l'unité, et elle n'aura pas de cause qui la constitue dans l'être et la fasse une*. Puis donc que

les anges sont des formes immatérielles, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 50, art. 2), il s'ensuit qu'ils n'ont pas de cause de leur être ». — La troisième objection observe que « tout ce qui est produit par quelque cause, par cela même qu'il est produit, reçoit une forme de la cause qui le produit. Or, les anges, précisément parce qu'ils sont des formes subsistantes, ne peuvent pas recevoir une forme de leur cause. Ils ne peuvent donc pas être causés ».

L'argument *sed contra* cite un double texte du psaume CXLVIII, d'où il ressort manifestement que les anges ont été créés par Dieu. Il est dit, au verset 2 : *Louez le Seigneur, vous tous, ses anges.* Puis, après une énumération d'autres créatures, le Psalmiste ajoute (v. 5) : *Car Il a commandé, et ils ont été créés.* — Partout, d'ailleurs, où il est fait mention des anges, dans la sainte Écriture, ils sont présentés comme des serviteurs du Très-Haut, qui dépendent absolument de Lui, laquelle dépendance a pour fondement la création de leur être par Dieu. — L'Église a solennellement fixé cette vérité dans son symbole, où elle dit que Dieu est « le créateur de toutes choses, des choses visibles et des êtres invisibles »; et au IVe concile de Latran (en 1215), où elle proclame l'Auguste Trinité « Principe universel et créateur de toutes choses, visibles et invisibles, spirituelles et corporelles » (Denzinger, 355). — Nous sommes donc, ici, en présence d'une vérité formellement de foi.

Au corps de l'article, saint Thomas va justifier cet enseignement de la foi, aux yeux de la raison. Il déclare qu' « il est nécessaire de dire que les anges et tout ce qui est en dehors de Dieu a été fait par Dieu. C'est qu'en effet », rappelle-t-il — s'appuyant toujours sur cette doctrine essentielle qui domine tout dans son enseignement et que nous avons tant de fois soulignée — « Dieu seul est son être; en tout autre être, l'être et l'essence diffèrent, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 3, art. 4; q. 7, art. 1, *ad 3um*; art. 2; q. 44, art. 1). Il suit de là manifestement que Dieu seul existe par son essence; tout le reste n'existe que parce qu'il participe l'être. Or, ce qui n'est que par participation a nécessairement pour cause ce qui est par essence; c'est ainsi que tout ce qui est chauffé sans être le feu est chauffé par le

feu » ; on dirait aujourd'hui qu'un corps radio-actif par induction tient sa radio-activité induite d'un corps radio-actif par lui-même, tel que le radium par exemple. « Il s'ensuit nécessairement que les anges ont été créés par Dieu ». Dès là que les anges sont des êtres *particuliers,* ils ne sont pas l'Être. S'ils ne sont pas l'Être, et qu'ils aient l'être, il faut de toute nécessité qu'ils aient reçu leur être de Celui qui est l'Être. — C'est la raison universelle de l'article 1, q. 44, appliquée au cas particulier de l'ange, raison inéluctable, qu'aucun sophisme ne parviendra jamais à ébranler; car elle est forte comme l'évidence, et repose immédiatement sur la notion d'être, principe et norme de toutes les autres notions. Pour détruire la raison invoquée ici de nouveau par saint Thomas, il faudrait d'abord détruire la raison elle-même.

L'*ad primum* est un modèle d'interprétation scripturaire. Saint Thomas commence par citer l'opinion de « saint Augustin, dans le onzième livre de la *Cité de Dieu* » (ch. IX, XXXIII), où il « dit que les anges ne sont pas omis dans cette première création des choses, mais qu'ils sont désignés par le mot *cieux* ou aussi par le mot *lumière* ». Saint Thomas ne se prononce pas sur cette interprétation de saint Augustin. Il n'ignore pas que d'autres Pères de l'Église en ont donné d'autres [Cf., ici même, les citations ou les références du P. Janssens, qui nous montrent comment l'enseignement de saint Thomas n'est que l'écho très fidèle de l'enseignement des Pères, alors même que le saint Docteur ne rapporte pas le nom ou les paroles de ses devanciers]; et tenant compte des diverses explications, il dit lui-même que « si les anges ont été omis », comme le pensent, entre autres, saint Jean Chrysostome (hom. 2e sur la Genèse), saint Basile (*De l'Esprit-Saint,* ch. XVI), et saint Grégoire de Nazianze (serm. XXXVIII, 9, 10); « ou s'ils ont été désignés par les noms de créatures corporelles », comme le pensent Origène (hom. 1re sur la Genèse) et saint Augustin (à l'endroit précité), « c'est que Moïse parlait à un peuple grossier, incapable de saisir encore les natures spirituelles ; si Moïse leur avait parlé expressément d'êtres supérieurs à toute la nature corporelle, c'eût été pour eux une occasion de tomber dans l'idolâtrie à laquelle ils étaient enclins et dont Moïse voulait avant tout les préserver ». Il n'y a

donc pas à s'étonner que Moïse n'ait point parlé des anges dans le premier chapitre de la Genèse, ou qu'il ne l'ait fait que d'une manière enveloppée et symbolique : l'intérêt de son peuple le demandait.

L'*ad secundum* apporte une distinction lumineuse qui résout l'objection. « Les substances qui sont des formes subsistantes », pures de toute matière, « ne peuvent pas avoir une cause formelle de leur être ou de leur unité », comme en ont les êtres matériels, composés de deux principes, dont l'un, la matière, explique leur étendue et leur passivité, tandis que l'autre, la forme, explique leur être actuel et leur unité; « ni, non plus, une cause efficiente qui les produise en transmutant une matière préalable de la puissance à l'acte », puisque ces substances séparées n'ont pas de matière; « mais elles ont une cause qui produit toute leur substance » par voie de création.

Et saint Thomas ajoute que « cette réponse vaut aussi, comme on le voit, pour la troisième objection », portant sur l'impossibilité, pour les formes pures, d'avoir une cause efficiente, parce qu'elles ne constituent pas un sujet capable de recevoir une forme : elles ne peuvent pas avoir une cause efficiente qui les produise par voie de génération substantielle; mais elles ont une cause qui les produit par voie de création, ainsi qu'il a été dit.

Les anges ont une cause de leur être; et cette cause est Dieu Lui-même, directement ou immédiatement, car leur être n'a pu être produit que par voie de création, mode d'action qui est le propre, absolument exclusif, de Dieu [Cf. q. 45, art. 5]. — Mais quand les anges ont-ils été créés par Dieu ? Est-ce de toute éternité ? Est-ce antérieurement au monde des corps ? Nous allons examiner ce double point dans les deux articles qui suivent. — Et d'abord, le premier : si les anges ont été créés de toute éternité.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'ange a été produit par Dieu de toute éternité?

Trois objections veulent prouver que « l'ange a été produit par Dieu de toute éternité. — La première arguë de ce que « Dieu est cause de l'ange par son être; Dieu, en effet, n'agit pas par quelque chose qui soit surajouté à son essence. Or, l'être de Dieu est éternel. Donc, c'est de toute éternité qu'Il a produit les anges ». — La seconde objection dit que « tout ce qui existe à un moment et n'existe pas à un autre, est soumis au temps. Or, l'ange est *au dessus du temps*, ainsi qu'il est dit au livre des *Causes* (prop. II; de S. Th., leç. 2). Donc, on ne peut pas dire de l'ange qu'il soit à un moment et non à un autre; il faut qu'il soit toujours »; il est donc éternel. — La troisième objection dit que « saint Augustin (dans ses *Soliloques*, liv. II, ch. XIX) prouve l'incorruptibilité de l'âme par cette raison que son intelligence la rend capable de vérité. Mais, de même que la vérité est incorruptible, elle est aussi éternelle. Donc, la nature intellectuelle de l'âme et de l'ange n'est pas seulement incorruptible; elle est aussi éternelle ».

L'argument *sed contra* cite « le livre des *Proverbes*, ch. VIII » (v. 22), où il est « dit en la Personne de la Sagesse engendrée : *Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant qu'Il fît rien au commencement.* Or, les anges ont été faits par Dieu, ainsi qu'il a été montré (à l'article précédent). Donc, les anges ont été faits par Dieu à un moment donné »; et il fut un temps où ils n'étaient pas. — Le IVe concile de Latran a expressément défini, contre les Albigeois, que « l'une et l'autre créature, la créature spirituelle et la créature corporelle, ont été créées au commencement du temps — *ab initio temporis* » (Denzinger, 355). Donc, ni l'une ni l'autre n'est éternelle. Ici encore, nous sommes en présence d'une question de foi.

C'est ce que saint Thomas se contente de répondre, au corps

de l'article ; car nous savons que, pour lui, la raison humaine, livrée à elle seule, est incapable de rien démontrer à ce sujet [Cf. plus haut, q. 46]. Si donc nous devons donner ici une réponse catégorique, c'est à la foi seule qu'il la faut demander. « Dieu seul », déclare saint Thomas, « Père, Fils et Saint-Esprit, est depuis l'éternité. C'est là un point », ajoute le saint Docteur, « que la foi catholique tient pour absolument indubitable ; et tout sentiment contraire doit être rejeté comme hérétique. Dieu, en effet, a produit les créatures en telle manière qu'Il *les a tirées du néant* » ; c'est l'expression même du concile de Latran ; « et cela veut dire », explique saint Thomas avec la tradition catholique, « qu'Il les a faites alors qu'auparavant rien n'était ». Dieu a tout tiré du néant, en ce sens que tandis que d'abord rien n'était, les créatures ont ensuite commencé d'être. Donc les anges n'ont pas été produits de toute éternité.

L'*ad primum* répond que sans doute Dieu a tout créé par son être, et son être est éternel ; mais « l'être de Dieu est aussi son vouloir. Quand bien même donc Dieu ait produit les anges et les autres créatures par son être, cela n'exclut pas qu'Il les ait produits par sa volonté. Or, la volonté de Dieu n'est pas nécessitée à produire les créatures, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 19, art. 3 ; q. 46, art. 1). Il a donc produit ce qu'Il a voulu et quand Il l'a voulu ».

L'*ad secundum* accorde que « l'ange est au dessus du temps qui mesure le mouvement du ciel, parce qu'il est au dessus de tout mouvement de la nature corporelle. Il n'est pourtant pas au dessus du temps qui mesure la succession de son être venant après son non-être, ou qui mesure aussi la succession de ses opérations. Aussi bien, saint Augustin dit-il, au huitième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse*, que Dieu meut la créature spirituelle dans le temps » [sur la différence des deux *temps* dont parle ici saint Thomas, cf. ce que nous avons dit plus haut, à l'occasion du mouvement des anges (q. 53)].

L'*ad tertium* concède que « les anges et les âmes douées d'intelligence, par cela même qu'ils ont une nature qui les rend capables de vérité, sont incorruptibles. Mais ils n'ont pas eu cette nature depuis l'éternité ; elle leur a été donnée par Dieu, quand

Lui-même l'a voulu. Il ne s'ensuit donc pas que les anges soient de toute éternité ». L'incorruptibilité de la vérité fait que quiconque en est capable est lui-même incorruptible; car il participe à la nature de la vérité. Mais il ne s'ensuit pas que la vérité étant aussi éternelle, ceux qui en sont capables doivent de même être éternels ; il suffit que lorsqu'ils sont, ils aient une nature capable de la saisir.

Il n'est pas nécessaire que l'ange soit depuis toujours, et nous savons, par la foi, qu'il a été créé dans le temps. — Mais à quel moment du temps l'ange a-t-il été créé? Est-ce en même temps que les créatures corporelles, ou antérieurement à ces créatures? Telle est la question que nous devons maintenant examiner.

Article III.

Si les anges ont été créés avant le monde corporel?

Trois objections veulent prouver que « les anges ont été créés avant le monde corporel ». — La première est une parole de « saint Jérôme, dans son commentaire *sur l'Épître à Tite* » (ch. I, v. 2), qui « dit : *Six mille ans ne se sont pas encore écoulés depuis que dure notre temps ; et combien de temps, combien de successions de siècles ne devons-nous pas supposer, durant lesquels les Anges, les Thrônes, les Dominations et les autres Ordres ont servi Dieu?* Saint Jean Damascène dit aussi, au deuxième livre *(de la Foi orthodoxe*, ch. III) *: Certains disent que les anges ont été engendrés avant toute création, comme le fait saint Grégoire le Théologien* (serm. XXXVIII, n. 9) *qui s'exprime ainsi : Il pensa d'abord aux vertus angéliques et célestes, et sa pensée les réalisa* ». — La seconde objection remarque que « la nature angélique est au milieu entre la nature divine et la nature corporelle. Or, la nature divine est de toute éternité, tandis que la nature corporelle est dans le temps. La nature angélique aura donc été faite avant la création du temps et après

l'éternité ». — La troisième objection en appelle à ce que « la nature angélique diffère plus de la nature corporelle qu'une nature corporelle ne diffère de l'autre. Or, parmi les natures corporelles, il en est qui ont été faites avant les autres; d'où nous trouvons six jours décrits pour la production des choses au commencement de la Genèse (ch. 1). Il s'ensuit qu'à plus forte raison la nature angélique devra avoir été faite avant toute nature corporelle ».

L'argument *sed contra* cite le premier verset de « la Genèse » où il est « dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* Or, ceci ne serait pas vrai, s'il y avait eu quelque chose de créé avant le ciel et la terre » : on ne pourrait plus dire que le ciel et la terre ont été créés *au commencement.* « Donc les anges n'ont pas été créés avant la nature corporelle ». L'argument est bon, mais il n'est pas absolument démonstratif; car on pourrait entendre les mots *au commencement*, dans un sens restreint, par rapport au seul monde matériel dont il est question ensuite.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet de la question actuelle, il y a, parmi les saints Docteurs, un double sentiment ». Il ne le précise pas autrement ici; mais dans les questions *de la Puissance de Dieu* (q. 3, art. 18), et aussi dans le commentaire sur les *Sentences* (liv. II, dist. 2, q. 1, art. 3), il l'exposait tout au long. « Relativement au commencement des choses, dit-il dans le commentaire sur les *Sentences*, les saints conviennent tous en ce qui est de foi, c'est à savoir qu'il n'est rien qui soit éternel en dehors de Dieu; mais il se trouve qu'ils se sont exprimés différemment, du moins quant à l'apparence des mots, en ce qui n'est plus de nécessité de foi, où il leur était permis d'avoir des sentiments divers, comme à nous, d'ailleurs. Plusieurs, en effet, de ceux qui ont précédé saint Augustin, tels que saint Hilaire, saint Jérôme, saint Grégoire de Nazianze, semblent affirmer que les anges ont été faits avant la créature corporelle, et que la créature corporelle a été distinguée successivement par la créature spirituelle. Saint Augustin, au contraire, dit que la créature spirituelle et la créature corporelle ont été faites ensemble et que la de la totalité créature corporelle a été faite en même temps, quant à l'universalité des espèces, bien que

les individus de ces espèces ne viennent à l'être que successivement au cours de la durée. Pour ce qui est des Docteurs qui ont suivi, tels que saint Grégoire et le vénérable Bède, ils conviennent avec saint Augustin quant à la simultanéité de la production des créatures spirituelles et de la créature corporelle dans son ensemble; mais ils conviennent avec les autres Docteurs quant à la production successive des diverses espèces dans le monde corporel ». Il y a donc, comme nous le disait ici saint Thomas, relativement à la production des anges, deux grandes opinions parmi les saints Docteurs : les uns, tels que saint Jérôme, saint Hilaire, saint Grégoire de Nazianze, et aussi saint Basile, cité par saint Thomas dans l'article *de la Puissance de Dieu*, affirment que les anges ont été produits antérieurement à la créature corporelle; les autres disent, avec saint Augustin, que les anges et le monde corporel, au moins quant à ses éléments essentiels et premiers, ont été produits en même temps. « Toutefois, déclare saint Thomas, l'opinion de ceux qui disent que les anges ont été créés simultanément avec la créature corporelle est plus probable ». Il disait, dans l'article *de la Puissance de Dieu :* « à y prendre soigneusement garde, l'opinion de saint Augustin et des autres Docteurs, qui d'ailleurs est maintenant communément reçue, se trouve être plus conforme à la raison ».

« C'est qu'en effet », prouve saint Thomas, ici dans la *Somme théologique*, et il donne la même raison aux endroits précités des *Sentences* et de la *Puissance de Dieu*, « les anges constituent une partie de l'univers; ils ne forment pas, en effet, à eux seuls, un univers séparé, mais eux et la créature corporelle conviennent tous en un seul et même univers dont ils constituent les diverses parties. On peut s'en convaincre par l'ordre même qui règne entre les diverses créatures; car l'ordre que les choses ont entre elles constitue le bien même de l'univers » ou de l'ensemble. « Or, il n'est aucune partie qui soit parfaite, quand on la sépare de son tout. Il n'est donc pas probable que Dieu, dont *les œuvres sont toujours parfaites*, ainsi qu'il est dit au *Deutéronome*, chapitre XXXII (v. 4), ait créé la nature angélique à part et avant les autres créatures. — Cependant, ajoute saint Thomas,

l'opinion contraire ne doit pas être tenue pour erronée, à cause surtout du sentiment de saint Grégoire de Nazianze, dont l'autorité est si grande, en ce qui touche à la doctrine chrétienne, que nul n'a jamais osé s'inscrire en faux contre elle, pas plus que contre celle de saint Athanase, ainsi que le dit saint Jérôme » (voir Rufin, prologue de l'Oraison funèbre de saint Grégoire de Nazianze).

On aura remarqué l'éloge de saint Grégoire de Nazianze que vient de reproduire saint Thomas, en le faisant sien. Il souligne une fois de plus la déférence avec laquelle saint Thomas traite toujours le sentiment des Pères de l'Église, même quand il juge opportun de s'en séparer et d'en adopter un autre. Et cette déférence est ici d'autant plus à noter qu'il semble qu'au temps de saint Thomas la question avait été tranchée par l'Église en sens inverse. Nous lisons, en effet, dans le chapitre *Firmiter*, promulgué par le quatrième Concile de Latran, sous Innocent III, en 1215, que « Dieu a produit du néant, simultanément, au commencement du temps, l'une et l'autre créature, c'est-à-dire la créature spirituelle et la créature corporelle ». Cette autorité même ne laisse pas que de faire difficulté, en présence de la réserve où se renferme saint Thomas. Car il n'ose pas traiter d'erroné un sentiment qui semble avoir été indirectement condamné par l'Église; il se défend de vouloir en rien préjudicier à l'autorité et au sentiment de saint Grégoire. On s'est demandé s'il aurait ignoré l'existence et la teneur du chapitre *Firmiter*. Mais, comme l'observe Cajétan, la question se résout d'elle-même, si l'on prend garde que saint Thomas a commenté précisément ce chapitre *Firmiter*, dans son exposé des premières décrétales (opuscule XXIII). La seule réponse vraie — qui nous fournit d'ailleurs une nouvelle leçon de prudence et de sagesse dans l'interprétation des textes conciliaires — est que, pour saint Thomas (il s'en explique nettement lui-même dans le commentaire de ce chapitre), l'Église n'a pas entendu, en formulant cette règle de foi, condamner le sentiment de saint Grégoire, mais seulement l'opinion erronée d'Origène, d'après laquelle Dieu n'avait créé d'abord que des créatures spirituelles : seules, les créatures spirituelles auraient été voulues de Dieu directement et pour elles-

mêmes; quant aux créatures corporelles, elles n'auraient été créées que postérieurement aux diverses chutes des créatures spirituelles et pour servir à leur dégradation et à leur châtiment. C'est ce sentiment que le Concile a entendu exclure, au témoignage de saint Thomas; nullement, celui de saint Grégoire. Et cela nous explique pourquoi, même après la définition du Concile, saint Thomas, tout en faisant sien le sentiment de saint Augustin et des Pères qui ont suivi, sentiment que d'ailleurs il justifie si harmonieusement au point de vue de la raison, ne veut cependant pas qu'on taxe d'erreur le sentiment opposé et qu'on infirme en quoi que ce soit l'autorité du grand docteur saint Grégoire de Nazianze.

L'*ad primum* accorde que « saint Jérôme a parlé au sens des Docteurs grecs qui, tous, sur ce point, enseignent unanimement que les anges ont été créés avant le monde corporel ». Cette déclaration de saint Thomas, si formelle et si calme, nous dispense de nous troubler, quand les critiques modernes semblent être fiers de nous montrer qu'il y a eu, sur une foule de points libres ne constituant pas l'essentiel de la foi catholique, divergence d'opinion parmi les Pères de l'Église. Saint Thomas le savait, nous en avons ici la preuve : il concède que tous les Pères grecs — et nous avons vu en quelle estime il avait leur autorité — avaient soutenu un sentiment contraire à celui qu'il préfère. Et malgré cela, il n'hésite pas à faire son choix, qu'il motive d'ailleurs très fortement, tout en réservant les droits que donne au sentiment contraire l'autorité des Docteurs grecs. S'il en a agi ainsi sur un point qui n'est pas de pure philosophie, mais qui confine aux questions d'exégèse et de foi, combien plus avons-nous le droit de suivre nous-mêmes le sentiment de saint Thomas, en matière de pure philosophie, quand bien même certains écrivains des premiers siècles de l'Église auraient manifesté quelquefois des hésitations ou exprimé un sentiment contraire[1].

1. Sur la question de savoir si en réalité tous les Pères grecs ont été pour la création antérieure des anges, il semble qu'il faut entendre cette expression des seuls Pères grecs que cite saint Thomas; et encore saint Thomas nous a avertis que, pour quelques-uns, c'est « du moins, ce que leurs paroles semblent signifier ». Cf. au sujet de ce sentiment des Pères, l'appendice du P. Janssens.

L'*ad secundum* fait observer que « Dieu ne rentre pas dans l'univers à titre de partie. Il est au-dessus, les dominant toutes et possédant en Lui-même d'une façon suréminente toute la perfection de l'univers. L'ange, au contraire, fait partie de l'univers. Il n'y a donc aucune parité, et l'objection ne vaut pas ». L'ange n'est pas mitoyen entre Dieu et les autres créatures ; il fait lui-même partie de l'ensemble des créatures ; par conséquent, la durée de son être ne doit pas être conçue comme mitoyenne entre l'éternité et le temps ; mais, quoique de nature différente, elle a pu commencer avec le temps qui mesure les corps.

L'*ad tertium* est à noter au point de vue de la science moderne. Saint Thomas déclare que « toutes les créatures corporelles conviennent dans une même matière. Il s'ensuit que la matière des corps étant créée, tous les corps l'étaient aussi en quelque manière. Pour les anges, il n'en va pas de même. Ils n'ont rien de commun avec la matière corporelle ; et, par conséquent, à supposer qu'ils eussent été créés seuls, on n'aurait pu dire en rien que le monde des corps le fût aussi ». La réflexion qu'a faite ici saint Thomas sur l'existence implicite de tous les corps dans la matière première, entendue au sens des premiers éléments, nous servira beaucoup, plus tard, quand il s'agira d'expliquer l'œuvre des six jours et les transformations successives que nous y voyons mentionnées dans le récit de la Genèse. Nous pourrons faire le départ entre ce que la théorie de l'évolution a de raisonnable et ce qu'elle a d'exagéré ou d'impossible.

L'argument *sed contra*, nous l'avons vu, s'appuyait sur le premier verset de la Genèse pour exclure l'opinion des Pères grecs. Saint Thomas fait remarquer que « si l'on voulait garder cette opinion, les mots *au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, devraient s'expliquer » au sens spirituel ou au sens relatif. « *Au commencement*, mot à mot *dans le principe*, signifierait, non pas au commencement ou dans le principe du temps, mais dans le *Principe* qui est le Fils, le Verbe de Dieu. Que si l'on voulait entendre ces mots en les appliquant au temps, il s'agirait alors, non pas du commencement absolu, avant que rien ne fût, mais du commencement relatif, avant qu'il n'y eût aucun corps ».

Nous avions déjà donné cette dernière explication, en commentant l'argument *sed contra.*

Il n'est pas impossible que Dieu ait créé les anges avant le monde des corps. L'enseignement de la foi n'est pas absolument déterminé sur ce point. Toutefois, il est plus probable que la création des anges a eu lieu en même temps que la création des premiers éléments d'où le monde actuel devait sortir. La raison en est que les anges ne constituant pas un univers séparé, mais faisant partie de l'univers qui comprend aussi le monde des corps, Dieu, qui est l'auteur de cet univers, a dû produire ensemble ses parties essentielles, c'est-à-dire les anges et les premiers éléments. On peut trouver une confirmation de ceci dans ce fait que, d'après l'enseignement traditionnel, les mauvais anges, immédiatement après leur chute, ont été précipités dans ce lieu d'expiation et de châtiment qui s'appelle l'enfer. — Que si les anges ont été créés simultanément avec le monde des corps, une question complémentaire se pose. Doit-on dire qu'ils aient été créés en un lieu spécial et déterminé. Peut-on dire qu'ils aient été créés dans le ciel ?

Nous allons examiner cette question à l'article suivant.

Article IV.

Si les anges ont été créés dans le ciel empyrée ?

Ces mots *le ciel empyrée* n'éveillent pas dans nos esprits un sens aussi précis dans sa réalité objective qu'ils devaient le faire pour les contemporains de saint Thomas. Du temps de saint Thomas, nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion de le faire remarquer, le monde matériel était conçu comme une immense sphère globale qui se subdivisait en multiples sphères superposées ou concentriques. La sphère centrale, de toutes la plus petite, et qui n'était guère qu'un point comparée à l'ensemble, était la sphère des éléments. Au dessus de cette sphère s'échelonnaient les diverses sphères célestes, des planètes d'abord, des

étoiles fixes ensuite. Et tout à fait au sommet, enveloppant toutes les autres sphères, venait une sphère de lumière et de splendeur, qui constituait précisément le ciel empyrée. Aujourd'hui, avec la conception moderne du monde, il est plus malaisé d'assigner à ce que les anciens appelaient le ciel empyrée une place déterminée et fixe. Nous aurons à reparler de cette question quand il s'agira de l'œuvre des six jours ou de l'organisation du monde matériel. Mais, dès maintenant, on peut dire qu'en soi il n'y a aucune répugnance, même dans le système actuel du monde, à ce qu'il existe un lieu spécial et déterminé correspondant au ciel empyrée des anciens. Quant à déterminer où se trouverait ce lieu dans le système actuel du monde, il ne nous appartient pas de le faire. Mais qu'on le place à l'extrémité des mondes matériels, comme une immense sphère de lumière, ou qu'on en fasse, au contraire, le centre mystérieux qui serait un foyer de splendeur et de vie d'où partirait toute vie et tout mouvement dans le monde, nul savant n'y pourra contredire au nom de la vraie science.

Les objections que saint Thomas se pose, au début de l'article, veulent prouver que « les anges n'ont pas été créés dans le ciel empyrée ». — La première rappelle que « les anges sont des substances incorporelles. Or, une substance incorporelle ne dépend pas du corps dans son être » : son être est absolument pur et séparé de tout corps et de toute matière. « Comment, dès lors, pourrait-elle en dépendre dans le fait de sa production ? » Son être n'étant pas lié au corps, « elle a dû être produite en dehors du monde corporel ». — La seconde objection cite une parole de « saint Augustin, dans son troisième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* » (ch. x), où il « dit que les anges ont été créés dans la partie supérieure de l'air. Donc, ils n'ont pas été produits dans le ciel empyrée ». — La troisième objection argumente au sens des anciens. « Le ciel empyrée est marqué comme le ciel suprême. Si donc les anges avaient été créés dans le ciel empyrée, ils n'auraient pas pu aspirer à monter vers un ciel plus haut : ce qui est expressément contraire à la parole dite, au nom de l'ange pécheur, dans *Isaïe*, ch. XIV (v. 13) : *Je monterai au ciel* ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « Strabon » (Walafride), au neuvième siècle, qui « dit (dans sa glose ordinaire), sur ces mots : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre : Le ciel est appelé ici, non pas le firmament que nous voyons, mais l'empyrée, c'est-à-dire le ciel du feu ou le ciel de l'intelligence, ainsi nommé en raison de sa splendeur et non pas en raison de la chaleur ; lequel fut rempli d'anges, dès qu'il fut fait* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la conclusion de l'article précédent. Ainsi qu'il a été dit, précise à nouveau le saint Docteur, des créatures corporelles et des créatures spirituelles se constitue un seul et même univers. C'est pour cela que les créatures spirituelles sont créées en telle manière qu'elles disent un ordre à la créature corporelle et qu'elles président à tout le monde des corps ». Nous verrons plus tard, dans le traité du gouvernement divin (q. 110-114) comment s'exerce cette action des créatures spirituelles sur le monde corporel et humain. Saint Thomas en conclut tout de suite, qu' « il a été convenable, par conséquent, que les anges aient été créés dans le lieu le plus élevé, comme présidant, de là, à l'administration de tout le monde des corps, que ce lieu suprême s'appelle, d'ailleurs, du nom de ciel empyrée ou de tout autre nom ». Ainsi donc, pour saint Thomas, les anges ont dû être créés dans le lieu qui devait être le plus propice à leur présidence sur le monde des corps tout entier et à son administration. Pour les anciens, aux yeux de qui toute action venait d'en haut ou de la circonférence au centre, ce lieu privilégié était la sphère suprême. Pour les modernes, qui font tout partir du centre, ce lieu privilégié serait plutôt le centre des mondes, où que se trouve d'ailleurs ce centre dans l'univers. Saint Thomas finit en citant le mot de « saint Isidore » qui « dit, sur ces mots du Deutéronome, ch. x (v. 14) : *au Seigneur ton Dieu, appartiennent le ciel et le ciel des cieux*, que le ciel suprême est le ciel des anges».

L'*ad primum* répond que « si les anges ont été créés dans un lieu corporel, ce n'est pas qu'ils dépendent des corps ni dans leur être ni dans leur création. Dieu, en effet, aurait pu produire les anges antérieurement à toute créature corporelle, ainsi

que l'ont pensé beaucoup de saints Docteurs. Mais ils auront été faits dans un lieu corporel, pour marquer l'ordre qu'ils ont au monde des corps et que par leur vertu ils atteignent ces corps ».

L'*ad secundum* explique que « peut-être saint Augustin a entendu par *la partie supérieure de l'air* la partie supérieure du ciel », c'est-à-dire la suprême sphère dont nous avons parlé, conformément au système des anciens; « car l'air a un certain rapport avec elle au point de vue de la stabilité et de la transparence. Peut-être aussi a-t-il voulu parler, non pas de tous les anges, mais seulement de ceux qui sont tombés et qui, d'après certains, appartenaient aux ordres inférieurs. Rien n'empêche de dire, en effet, que les anges supérieurs ayant une vertu plus haute et qui s'étend à l'universalité des corps, auront été créés au plus haut sommet du monde corporel, tandis que les autres, ayant des vertus plus limitées, auraient été créés dans des sphères inférieures ». Cette dernière remarque de saint Thomas nous montre qu'on peut entendre le mot ciel dans un sens très large quand il s'agit de la création des esprits angéliques.

L'*ad tertium* précise que « le mot *ciel*, dans le texte d'Isaïe cité par l'objection, se prend, non pas au sens d'un lieu corporel, mais pour désigner le ciel de la sainte Trinité, où l'ange pécheur voulut monter, en voulant, d'une certaine manière, s'égaler à Dieu, ainsi que nous le verrons bientôt » (q. 63, art. 3).

On pourrait se demander si le ciel empyrée, c'est-à-dire, quoi qu'il en soit du mot lui-même, ce qu'il y a de plus excellent et de plus parfait, comme lieu, dans le monde corporel, où, d'après saint Thomas, soit l'universalité des anges, soit du moins les plus excellents d'entre eux ont été créés, est le même que le ciel où ils se sont trouvés après leur glorification et où doivent être admis tous les élus pour l'éternité. — Saint Thomas répond à cette question dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 6, q. 1, art. 3 : « L'ange, dit-il, étant une substance intellectuelle, a pour opération propre la contemplation. Il s'ensuit que tous les anges [nous voyons, par ce mot, que le sentiment d'après lequel tous les anges et non pas seulement les plus élevés parmi eux, ont été créés dans le ciel empyrée, est celui

que saint Thomas préfère] ont été créés dans le lieu le plus en harmonie avec cet acte de la contemplation, c'est-à-dire dans le ciel empyrée. D'autre part, la vie de la gloire ne diffère de la vie de nature, pour eux, que » selon une différence de degré, « comme le parfait diffère de l'imparfait. Ce sera donc le même lieu qui conviendra aux anges soit qu'on les considère au moment de leur création, soit qu'on les considère dans leur état de gloire ».

Si l'on admet, comme nous l'avons admis, que les anges ont été créés simultanément avec le monde des corps, il est aussi raisonnable d'admettre qu'ils ont été créés dans un lieu corporel spécial, lieu produit instantanément par la toute-puissance divine, où tout est clarté, éblouissement, splendeur, qui ne connaît aucune des mutations ou vicissitudes, aucun des changements inhérents au monde qui nous entoure et qui s'appelle, dans la langue chrétienne, d'un nom extrêmement doux et suave, d'un nom qui résume toutes nos ambitions et toutes nos espérances : le ciel.

Après avoir traité de la production de l'ange dans son être de nature, « nous devons maintenant porter nos investigations sur le mode dont les anges ont été produits dans l'être de la grâce ou de la gloire ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXII.

DE LA PERFECTION DES ANGES DANS L'ÊTRE DE LA GRACE ET DE LA GLOIRE.

Cette question comprend neuf articles :

1° Si les anges ont été bienheureux dans leur création?
2° S'ils ont eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu?
3° S'ils ont été créés dans la grâce?
4° S'ils ont mérité leur béatitude?
5° Si tout de suite après l'avoir méritée ils ont reçu la béatitude?
6° S'ils ont reçu la grâce et la gloire selon la capacité de leur nature?
7° Si, après avoir reçu la gloire, sont demeurés en eux l'amour et la connaissance d'ordre naturel?
8° Si depuis ils ont pu pécher?
9° Si, après avoir reçu la gloire, ils ont pu progresser?

La question précédente était commune aux bons et aux mauvais anges. Celle-ci ne regarde que les anges bons, comme les deux suivantes ne regarderont que les anges mauvais. Et parce que, nous aurons l'occasion de le mettre en lumière au cours de ces diverses questions, le bien et le mal, pour les anges, n'ont pu intervenir, à l'état de division, que dans l'ordre surnaturel, c'est donc de cet ordre surnaturel, pour l'ange, qu'il va être question maintenant. — Des neuf articles de la question présente, les quatre premiers traitent de ce qui a précédé la glorification des anges; les deux suivants, de cette glorification elle-même; et les trois derniers, de l'état de l'ange après cette glorification. — D'abord, ce qui a précédé la glorification des anges, c'est l'objet des quatre premiers articles. Le premier examine la question préalable et fondamentale : Y a-t-il eu pour les anges quelque chose d'antérieur à l'état de gloire ou bien ont-ils été créés dans cet état? A supposer qu'ils n'aient pas été créés dans

cet état mais qu'ils aient dû y parvenir, comment y sont-ils parvenus : est-ce par leurs propres forces ou leur a-t-il fallu la grâce de Dieu? C'est l'objet de l'article second. Que s'il leur a fallu la grâce de Dieu, ont-ils eu cette grâce dès le premier instant de leur être? (article troisième). Et quand ils l'ont eue, pouvons-nous dire que vraiment ils ont mérité leur état de gloire? Ce sera l'objet de l'article 4. — Ces quatre premiers articles, on le voit, sont un véritable traité de la grâce spécial pour les anges.

D'abord, l'article premier : Y a-t-il eu pour les anges un état antérieur et préparatoire à l'état de gloire ou ont-ils été créés dans ce dernier état?

Article Premier.

Si les anges ont été bienheureux dans leur création?

Trois objections veulent prouver que « les anges ont été créés bienheureux ». — La première cite « le livre des *Dogmes de l'Église* » (ch. XXIX ou LIX), où il est « dit que *les anges qui ont persévéré dans la béatitude en laquelle ils ont été créés ne possèdent pas par leur nature le bien qu'ils ont.* Les anges ont donc été créés dans la béatitude ». — La seconde objection arguë de ce que « la nature angélique est plus noble que la créature corporelle. Or, la créature corporelle a été tout de suite, dès le début de sa création, créée formée et parfaite; entre sa création et sa formation, ce n'est pas un ordre de temps, mais seulement un ordre de nature que nous devons reconnaître, d'après saint Augustin, dans son premier livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XV). Par conséquent, la nature angélique n'a pas été créée sans forme et imparfaite. Et puisque sa formation et sa perfection consistent dans la béatitude qui la fait jouir de Dieu, il s'ensuit qu'elle a été créée bienheureuse ». — La troisième objection rappelle que, « d'après saint Augustin, *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. IV, ch. XXXIV; liv. V, ch. V), ce que nous lisons avoir été fait dans l'œuvre des six jours, a été fait simultanément; d'où il suit que tous ces six jours ont dû exister ensem-

ble dès le début de la création des choses. Or, pour ces six jours, selon que saint Augustin l'expose (liv. IV, ch. XXII), le *matin* désigne la connaissance des anges qui leur a fait connaître le Verbe et les choses dans le Verbe. C'est donc tout de suite, dès le commencement de leur création, qu'ils ont connu le Verbe et les choses dans le Verbe. Et parce que les anges sont constitués bienheureux par cela même qu'ils voient le Verbe, il s'ensuit qu'ils ont été bienheureux tout de suite, dès le commencement de leur création ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la stabilité ou la confirmation dans le bien est essentielle à la béatitude. Or, les anges n'ont pas été, tout de suite, dès le principe de leur création, confirmés dans le bien, comme on le voit par la chute de plusieurs d'entre eux. Donc, ils n'ont pas été bienheureux dans leur création »; ils n'ont pas été créés dans l'état de gloire. — Cet argument est péremptoire, il tranche la question, au point de vue du fait.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par définir ce qu'il faut entendre par le mot *béatitude*. « Sous le nom de *béatitude*, explique-t-il, on entend la perfection dernière de la nature raisonnable ou intellectuelle. Aussi bien, est-ce pour cela qu'on la désire naturellement; car tout être désire naturellement sa perfection dernière » : il est certain, en effet, que le désir naturel d'un être ne peut être satisfait ou comblé que lorsque cet être a reçu tout ce qui est destiné à le parfaire. « Mais nous devons remarquer à ce sujet, poursuit saint Thomas, qu'il y a pour la nature raisonnable ou intellectuelle une double perfection dernière. L'une, peut être acquise par les forces de la nature; et on peut, d'une certaine manière, l'appeler du nom de félicité ou de béatitude. C'est ce qui a fait dire à Aristote (au Xe livre de l'*Éthique:* ch. VII, n. 1, 2; ch. VIII, n. 7, 8; de S. Th., leç. 10, 12) que l'acte par excellence de sa contemplation, pour l'homme, selon lequel il peut, sur cette terre, contempler son objet le plus excellent qui est Dieu, constitue sa félicité suprême ». Il y a donc ce premier degré de bonheur, pour la créature raisonnable ou intellectuelle, qui consiste à atteindre Dieu, de la manière la plus parfaite, selon que les forces de sa nature le lui permettent,

« Mais au dessus de cette félicité, il en est une autre que nous attendons pour plus tard et qui nous fera voir Dieu tel qu'Il est; cette félicité dépasse la nature de toute intelligence créée, ainsi que nous l'avons montré plus haut » (q. 12, art. 4). Lors donc que nous nous demandons si l'ange a été créé dans la béatitude, la question peut s'entendre dans un double sens. « S'il s'agit de la première béatitude, que l'ange peut atteindre par les forces de sa nature, nous devons dire que l'ange a été créé bienheureux » : il a eu cette béatitude dès le premier instant de son être. « C'est qu'en effet, l'ange n'a pas pu acquérir, par une sorte de mouvement discursif, cette perfection naturelle, comme il arrive pour l'homme ; la dignité de sa nature demandait qu'il l'eût dès le début, ainsi que nous l'avons dit plus haut », quand il s'est agi de son mode de connaître (q. 58, art. 3). « Si, au contraire, il s'agit de la béatitude dernière qui est au dessus des forces de la nature, les anges ne l'ont pas eue tout de suite, dès le principe de leur création. Cette béatitude, en effet, n'est pas quelque chose qui appartienne à la nature; elle est le terme de la nature. Et de là vient que les anges n'ont pas dû l'avoir tout de suite dès le commencement ». Ce qui rentre dans la perfection de la nature angélique, les anges ont dû l'avoir dès le début, parce que leur nature n'est pas une nature qui se développe et se perfectionne progressivement comme la nôtre. Le progrès naturel est impossible pour l'ange. Si le progrès est possible pour nous, c'est parce que notre intelligence est unie à des organes et qu'elle doit user du secours de ces organes pour aller chercher, dans le monde sensible, la matière de ses pensées. Mais la vision intuitive de Dieu est aussi improportionnée, naturellement, à l'intelligence angélique qu'à l'intelligence humaine. Il n'y avait donc aucune nécessité et il n'était pas à propos que l'ange possédât cette vision dès le début de son être.

L'*ad primum* répond que « la béatitude est prise là (dans le passage du livre des *Dogmes de l'Église*, cité par l'objection) au sens de la perfection naturelle que l'ange possède dans l'état d'innocence ».

L'*ad secundum* fait une remarque très importante que nous aurons à développer plus tard, quand il s'agira de l'œuvre des

six jours. « La créature corporelle, déclare saint Thomas, n'a pas pu avoir tout de suite, et dès le début de sa création, la perfection qu'elle acquiert par son opération. Aussi bien saint Augustin lui-même », pourtant si affirmatif au sujet d'une création parfaite dès le début, « veut que la germination des plantes n'ait pas été produite » tout d'un coup « dans l'œuvre des six jours, où seulement la vertu du germe avait été confiée à la terre » par Dieu. « De même, pour la création angélique : elle aura eu, dès le début de sa création, toute la perfection qui était due à sa nature; mais non la perfection qu'elle devait atteindre par son opération ». Avec cette différence pourtant que le progrès des autres êtres est un progrès dans la voie de la nature, tandis que pour l'ange ce ne pouvait être un progrès que dans l'ordre gratuit.

L'*ad tertium* répond que « l'ange possède une double connaissance du Verbe : l'une, naturelle; et l'autre, qui est la connaissance de gloire. La première est celle qui fait que l'ange connaît le Verbe par sa similitude ou son image se reflétant dans la nature angélique. La seconde fait que l'ange connaît le Verbe par son essence incréée. Dans l'une et l'autre de ces connaissances, l'ange connaît les choses dans le Verbe, mais d'une manière imparfaite, s'il s'agit de la connaissance naturelle, tandis qu'il les connaît d'une connaissance parfaite dans la connaissance de gloire. La première connaissance des choses dans le Verbe a été accordée aux anges dès le début de leur création ; mais ils n'ont eu la seconde qu'après avoir été faits bienheureux par leur conversion au bien, et c'est cette dernière qui est appelée, proprement, connaissance du matin ». En fait, d'ailleurs, même à lire le premier chapitre de la Genèse comme le lisait saint Augustin, nous voyons que la mention du soir vient avant celle du matin : « et il y eut soir et il y eut matin; jour premier, jour second, jour troisième », etc. Il n'y a donc aucune nécessité de conclure que les anges ont, dès l'abord, joui de la vision de Dieu.

Les anges n'ont pas eu, au début de leur être, la vision de Dieu. Ils n'ont pas été créés dans l'état de gloire. Ce degré ultime de la béatitude qui ne peut appartenir qu'aux créatures

raisonnables ou intellectuelles, mais qui ne saurait leur appartenir comme une chose due nécessairement à leur nature, l'ange, aussi bien que l'homme, a dû l'acquérir. Il a dû y tendre, s'y pousser, s'y efforcer, en s'appuyant précisément sur la première perfection, la perfection ou béatitude naturelle, dont Dieu l'avait dès l'abord pleinement et totalement revêtu. — Mais cette perfection naturelle, pour si absolue qu'on la suppose, a-t-elle suffi à l'acquisition de la seconde béatitude, de la perfection surnaturelle; ou bien a-t-il fallu, du côté de Dieu, la collation, la superaddition d'un secours nouveau et spécial? Cette question est la question même de la grâce et de sa nécessité, appliquée à l'ange. Nous ne saurions trop la remarquer, puisque ce que nous dirons ici de l'ange devra plus tard, toutes proportions gardées, se dire de l'homme.

Article II.

Si l'ange a eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu?

Trois objections veulent prouver que « l'ange n'a pas eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu ». — La première objecte que « nous n'avons pas besoin de la grâce pour faire ce qui est naturellement en notre pouvoir. Or, c'est naturellement que l'ange se tourne vers Dieu, puisque, nous l'avons dit plus haut (q. 60, art. 5), il aime Dieu d'un amour naturel. Donc l'ange n'a pas eu besoin de la grâce à l'effet de se tourner vers Dieu ». — La seconde objection dit que « nous-mêmes n'avons besoin de secours que s'il s'agit de choses difficiles » à accomplir. « Or, se tourner vers Dieu n'était pas chose difficile pour l'ange, puisqu'il n'y avait rien en lui qui s'opposât à ce mouvement. Donc l'ange n'a pas eu besoin du secours de la grâce pour se tourner vers Dieu ». — La troisième objection remarque que « se tourner vers Dieu, c'est se préparer à la grâce; d'où il est dit, dans le livre du prophète Zacharie, ch. I (v. 3) : *Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous*. Or, nous n'avons pas besoin de la grâce pour nous préparer à la grâce, sans quoi il

faudrait aller à l'infini. Il s'ensuit que l'ange n'a pas eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu ».

L'argument *sed contra* remarque qu' « en se tournant vers Dieu, l'ange est parvenu à la béatitude. Si donc il n'avait pas eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu, ce n'eût pas été une grâce pour lui d'avoir la vie éternelle; et cela même est contre la parole de saint Paul *aux Romains*, ch. VI (v. 23) : *La vie éternelle est une grâce de Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les anges ont eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu selon qu'Il est l'objet de la béatitude. Ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 60, art. 2), en effet, le mouvement naturel de la volonté est le principe de tout ce que nous voulons. D'autre part, l'inclination naturelle de la volonté porte sur ce qui nous convient selon la nature » : la nature, en effet, ne saurait demander plus qu'elle ne peut avoir. « Il s'ensuit que s'il y a quelque chose qui soit au dessus de la nature, la volonté ne peut s'y porter qu'autant qu'elle y est aidée par quelque nouveau principe d'ordre également surnaturel. C'est ainsi que le feu » ou le calorique « a une inclination naturelle à chauffer et à produire du feu; mais le fait de transformer les aliments et de les changer en la substance de l'animal vivant est chose qui dépasse la vertu naturelle du feu » ou du calorique ordinaire : « le feu n'aura donc aucune inclination à produire cet effet, sinon parce qu'il sera mû à titre d'instrument par l'âme nutritive » : ce n'est pas une chaleur quelconque qui peut produire cet effet, mais seulement la chaleur animale. « Puis donc que voir Dieu par son essence, en quoi consiste la béatitude ultime de la créature raisonnable, est chose qui dépasse la nature de toute intelligence créée, ainsi qu'il a été montré plus haut, quand il s'est agi de la connaissance de Dieu (q. 12, art. 4), il s'ensuit qu'aucune créature raisonnable ne peut avoir le mouvement de sa volonté ordonnée à cette béatitude », comme à un bien que l'on poursuit, « à moins d'être mue par un agent surnaturel; et c'est là ce que nous appelons le secours de la grâce. Par conséquent, il faut dire que l'ange ne peut pas de sa volonté se tourner vers cette béatitude, si ce n'est en vertu de la grâce ».

Saint Thomas, dans ce corps de l'article, ne distingue pas entre les diverses acceptions du mot *grâce*. Il prend ce mot dans son sens le plus complet et selon qu'il s'applique soit à la grâce épanouie en gloire, soit à la seule grâce sanctifiante, soit même à la grâce actuelle. Cependant, c'est surtout en ce dernier sens qu'il le faut entendre dans la conclusion finale de l'article, ainsi que nous le verrons à l'*ad tertium*. — Nous devons remarquer aussi que l'inclination dont vient de nous parler saint Thomas et qu'il dit ne pouvoir être naturelle à la créature, en tant qu'elle porte sur la béatitude dernière, est l'inclination ou la volonté positive et effective, tendant de fait vers le but et le postulant de soi. Il ne s'agit pas ici de cette inclination naturelle dont il nous parlait à l'article premier de la question 12. L'une fait qu'on veut une chose d'une volonté ferme et qu'on s'y porte; l'autre fait qu'on voudrait la chose, si elle était possible : la volonté demeure conditionnelle, hypothétique, non absolue.

L'*ad primum* fait observer que « l'ange aime naturellement Dieu, selon qu'Il est le principe de l'être naturel. Or, ici nous parlons de la conversion vers Dieu selon qu'Il est source de béatitude par la vision de son essence ». S'il y a dans la nature un principe suffisant qui la porte vers Dieu considéré sous le premier aspect, il n'y a pas en elle de principe qui puisse l'orienter efficacement vers Dieu considéré sous le second aspect; nous sommes ici dans l'ordre surnaturel.

L'*ad secundum* précise le sens du mot *difficile* qui fondait la seconde objection. « Une chose est difficile quand elle est au dessus de ce que l'on peut. Or, cela peut se produire d'une double manière. Ou bien parce que l'ordre naturel de ce que l'on peut demeure en deçà de cette chose; et alors, si aidé de quelque secours on peut y parvenir, la chose est simplement difficile; elle sera impossible, si on ne peut l'atteindre en aucune manière; c'est ainsi qu'il est impossible à l'homme de voler. Une chose peut encore être au dessus de notre pouvoir, non pas qu'elle soit hors du cadre naturel de la puissance, mais en raison de quelque obstacle qui empêche l'exercice de cette dernière; c'est ainsi que le fait de monter n'est pas contre l'ordre naturel de la puissance motrice de l'âme, car l'âme, en ce qui est d'elle

seule, est apte à se mouvoir en n'importe quel sens; mais elle se trouve empêchée à cause de la pesanteur du corps; aussi bien, nous disons qu'il est difficile à l'homme de monter ». — Cela dit, nous n'aurons point de peine à voir la différence qui existe entre l'ange et l'homme en ce qui est de la béatitude surnaturelle à conquérir. « S'orienter vers la béatitude dernière est chose difficile à l'homme pour une double raison : et parce que cela dépasse sa nature, et parce qu'il a en lui des obstacles provenant de la corruption du corps et de l'infection du péché. Quant à l'ange, ce ne lui est difficile que parce que c'est au dessus de sa nature ».

L'*ad tertium* distingue entre les diverses acceptions du mot *grâce*. « Tout mouvement de la volonté vers Dieu peut être appelé du nom de conversion » ou d'orientation « vers Lui. Nous aurons donc une triple » orientation ou « conversion vers Dieu. L'une, qui est constituée par l'amour parfait, et qui est le propre de la créature jouissant déjà de Dieu » dans le ciel; « cette conversion exige la grâce consommée » ou épanouie en *gloire*. « Une seconde conversion est celle qui constitue le mérite de la béatitude; elle exige la grâce habituelle, qui est le principe du mérite. La troisième, enfin, consiste dans le fait de se préparer à la grâce que l'on n'a pas encore; celle-ci ne requiert pas la grâce habituelle, mais seulement l'action de Dieu attirant l'âme à Lui, selon cette parole des *Lamentations*, chapitre dernier (v. 21) : *Fais nous revenir à toi, Seigneur, et nous reviendrons!* Par où l'on voit, conclut saint Thomas, qu'il n'y a pas à procéder à l'infini », comme le voulait l'objection. — Il n'y aurait à procéder à l'infini que si pour se mettre en marche vers Dieu on requérait dès le début, soit la grâce épanouie en gloire, soit la grâce habituelle, et que cette gloire ou cette grâce ne pussent être obtenues qu'en vertu d'une gloire ou d'une grâce préalables, de même nature. Mais il n'en est rien. La gloire présuppose la grâce habituelle, et la grâce habituelle présuppose la grâce actuelle, qui ne présuppose rien autre. — Nous retrouverons cette doctrine expliquée tout au long et très en détail quand il s'agira de l'homme(1ª - 2ªᵉ, qq. 109-114).

L'ange n'a pas eu, dès le premier instant de son être, la perfection ultime de sa nature, qui consiste dans la vision de Dieu. Il a dû l'acquérir. Mais il n'a pas pu l'acquérir en vertu de sa nature seule. La vision de Dieu dépassant tout l'ordre naturel, il n'a pu se trouver dans aucune nature, si excellente qu'on la suppose, un principe naturel de mouvement ou d'élan l'orientant effectivement vers ce terme. Il a fallu que Dieu lui-même intervienne et qu'Il cause, dans la nature angélique, un principe d'ordre nouveau, d'ordre surajouté, d'ordre surnaturel, permettant à la nature de s'orienter et de se diriger vers Dieu, terme de l'ordre surnaturel. Ce principe est ce que nous appelons la grâce. Mais, nous l'avons dit, la grâce peut se prendre ici dans un double sens surtout : au sens de la grâce habituelle, source du mérite, ou au sens de la grâce actuelle par laquelle on passerait d'un état préalable de nature pure ou de nature déchue à un état ultérieur orné de la grâce habituelle. En quel sens faut-il dire que les anges ont reçu la grâce? Est-ce au premier sens, en telle sorte que leur nature ait été créée par Dieu revêtue et ornée de la grâce habituelle; ou bien faut-il dire que les anges, créés d'abord dans l'état de nature pure (car il ne saurait être question, pour eux, de nature déchue) ont ensuite reçu de Dieu une invitation gratuite d'ordre actuel les orientant vers la réception d'une grâce habituelle postérieure? D'un mot, les anges ont-ils été créés dans l'état de nature pure ou dans l'état de grâce?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si les anges ont été créés dans la grâce?

Trois objections veulent prouver que « les anges n'ont pas été créés dans la grâce ». — La première s'appuie sur une parole de « saint Augustin, au IIe livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* » (ch. VIII), où il « dit que la nature angélique a été créée d'abord non formée, et désignée par le mot *ciel;* qu'elle a été

formée ensuite et appelée du nom de *lumière*. Or, cette formation a été l'œuvre de la grâce. Donc les anges n'ont pas été créés dans la grâce ». — La seconde objection dit que « la grâce incline la créature raisonnable vers Dieu. Si donc l'ange avait été créé dans la grâce, aucun ange ne se serait détourné de Dieu ». Cette raison impressionnait beaucoup saint Bonaventure; c'est à cause d'elle qu'il adopta, comme plus probable, le sentiment de ceux qui voulaient que les anges n'aient pas été créés dans la grâce (Voir son commentaire sur les *Sentences*, IIe livre, distinct. 5, art. 1, q. 2). — La troisième objection arguë de ce que « la grâce occupe le milieu entre la nature et la gloire. De même donc que les anges n'ont pas été créés dans la gloire, de même, semble-t-il, ils n'ont pas dû être créés dans la grâce, mais d'abord dans la nature pure, d'où ils ont ensuite acquis la grâce et enfin la gloire ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Augustin », qui « dit au XIIe livre de la *Cité de Dieu* (ch. IX) : *Qui donc a causé la bonne volonté dans les anges, sinon Celui qui les a créés avec sa volonté, c'est-à-dire avec l'amour chaste dont ils devaient lui être unis, leur donnant la nature et leur conférant en même temps la grâce* ». — Ce texte de saint Augustin est formel. Le P. Janssens le confirme de plusieurs autres textes empruntés à saint Basile (ps. XXXII), à saint Grégoire de Nazianze (serm. XXXVIII), à saint Jean Damascène (liv. II, ch. IV), parmi les grecs ; à saint Jérôme (*Osée*, ch. III, v. 1) et à saint Grégoire le Grand (*Morales*, liv. V, ch. XXVII), parmi les latins.

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit que « quoique sur cette question il y ait des opinions diverses, les uns disant que les anges ont été créés dans l'état de nature pure, et les autres, qu'ils ont été créés dans la grâce, cependant il faut tenir comme plus probable et plus conforme aux paroles des saints, qu'ils ont été créés dans la grâce sanctifiante ». Cette déclaration de saint Thomas n'était pas sans quelque difficulté ni sans quelque mérite, au moment où il la formula. C'est qu'en effet, le sentiment des Docteurs de son temps était plutôt favorable à l'opinion contraire. Nous avons vu saint Bonaventure se prononcer pour elle. C'était aussi l'opinion du Maître des *Sentences*, d'Alexandre de Halès, et de bien d'autres, au point que saint Thomas, dans son

commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 4, q. 1, art. 3, constatait que cette opinion était « la plus commune ». Saint Bonaventure disait aussi qu'il y adhérait « comme à la plus probable et la plus commune ». Malgré cela, saint Thomas, même dans les *Sentences*, avouait ses préférences pour l'opinion qu'il déclare ici « plus probable et plus conforme aux paroles des saints ». Albert le Grand, son maître, lui avait tracé la voie dans ce sens. Lui aussi (IIe livre des *Sentences*, diss. 3, art. 12) disait que « sans vouloir préjuger la question, il lui paraissait que c'était l'opinion des saints, que les anges avaient été créés dans la grâce ». Au *Quodlibet* IX, q. 4, art. 3, saint Thomas, après avoir cité l'opinion dont il s'agit, déclarait que « cette opinion n'entraînait aucune difficulté », et que, pour ce motif, « elle lui plaisait de préférence aux autres ». Ce choix de saint Thomas devait influer d'une manière décisive dans la suite de l'enseignement théologique. On peut dire qu'à partir de lui la quasi unanimité des Docteurs a adopté son sentiment. Son enseignement est devenu, en quelque sorte, l'enseignement de l'Église; et bien qu'il n'y ait encore aucune définition à ce sujet, il ne serait peut-être pas prudent d'y contredire.

Ainsi donc, l'intervention de saint Thomas a remis pour toujours dans le courant de la tradition patristique l'enseignement de l'École qui menaçait, sur ce point, de dévier à cette époque. Outre l'autorité des saints, la raison théologique elle-même devait incliner l'esprit à se prononcer en faveur du sentiment que choisissait saint Thomas. « C'est qu'en effet, explique-t-il, nous voyons que tout ce que la divine Providence accomplit et produit, à l'aide ou par l'entremise de la créature agissant sous son action, dans la durée des temps, avait été produit au début, dès la première constitution des choses, selon certaines raisons séminales, comme le dit saint Augustin dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. VIII, ch. III) : ainsi, les arbres, les animaux, et le reste ». [On remarquera cet enseignement de saint Thomas, sur lequel nous appuierons plus tard, quand il s'agira de l'œuvre des six jours, et qui sera en harmonie si parfaite avec la doctrine d'une saine évolution.] « Or, il est manifeste que la grâce sanctifiante est à la béatitude » ou à la gloire,

« ce qu'est, dans la nature, à l'effet naturel, la raison séminale ; d'où, en saint Jean, première Épître, ch. III (v. 9), la grâce est appelée du nom de *semence de Dieu* » : on retrouve l'écho de la même expression, dans l'évangile du même saint Jean, ch. I, v. 12, 13 : *Il leur a donné pouvoir d'être faits enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, lesquels ne sont point nés du mélange des sangs, ni des désirs de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu.* — « De même donc, conclut saint Thomas, que dans l'opinion de saint Augustin il est dit que dès le début, lors de la première création de la créature corporelle, ont été confiées à cette dernière les raisons séminales de tous les effets naturels, de même aussi, tout de suite et dès le principe, les anges ont été créés dans la grâce ».

Saint Thomas, dans cette conclusion, semble faire dépendre, au moins pour l'explication théologique, le sentiment qu'il adopte, de l'explication donnée par saint Augustin au sujet de l'œuvre des six jours. La même dépendance était accusée, d'une manière plus explicite encore, dans l'article des *Sentences*. « On ne peut pas, disait en cet endroit le saint Docteur, trancher, à l'aide de la raison, d'une manière efficace, entre les deux opinions, pour savoir quelle est la plus vraie ; parce que les débuts de la création ne dépendent que de la simple volonté du Créateur, laquelle volonté ne saurait être connue par la raison. Cependant, l'une des deux opinions peut être considérée comme plus probable, selon le rapport qu'elle a aux autres œuvres de Dieu. L'opinion, en effet, d'après laquelle les anges auraient été créés dans l'état de nature pure s'accorde avec l'opinion qui veut que toutes choses aient été créées simultanément » ou d'une manière confuse « dans la matière, et non pas selon des espèces distinctes » (c'est ce qu'on appellerait aujourd'hui l'*évolution*, au sens formel de ce mot, qui fait sortir les diverses espèces successivement, par voie de *transformisme*, d'une matière initiale absolument chaotique) ; « car la nature angélique est à la grâce ce que la matière informe est aux formes corporelles. L'opinion, au contraire, d'après laquelle les anges ont été créés dans la grâce, s'accorde avec l'opinion qui veut que dès le début de la création, toutes choses aient été créées en espèces distinctes ; et cette opi-

nion », ajoutait saint Thomas, comme nous l'avons déjà noté, « me plaît davantage, sans préjudice de l'autre partie ; à cause que cette opinion, surtout en ce qui est de la grâce des anges, paraît plus en harmonie avec les autorités des saints ».

Retenons soigneusement ce dernier mot. Il nous prouve que le sentiment auquel saint Thomas se rangeait de préférence était choisi par lui, non pas seulement ni même surtout à cause ou en raison de l'explication, semi-philosophique et semi-scripturaire, donnée par saint Augustin, de l'œuvre créatrice, mais d'abord et surtout « parce que, notamment en ce qui est de la grâce des anges, elle est plus conforme à l'autorité des saints ». Et sans doute cette autorité des saints n'était pas, sur ce point, de celles qui s'imposent à tous, comme témoignant d'une révélation faite directement par Dieu ou ses Apôtres — puisqu'aussi bien saint Thomas voulait qu'on demeurât libre d'adopter l'opinion contraire ; mais cependant elle méritait une attention toute spéciale ; et saint Thomas s'y rangeait de préférence. Nous avons dit que dans l'article 3 du *Quodlibet* IXe, q. 4, saint Thomas s'y rangeait aussi de préférence, « parce qu'elle n'entraînait après elle aucune difficulté ». Ces avantages très réels du sentiment adopté par saint Thomas expliquent, outre l'autorité exceptionnelle du saint Docteur, que l'immense majorité des théologiens venus après lui aient fait leur, sans hésiter, ce même sentiment, et qu'il soit aujourd'hui unanime dans l'Église, bien qu'on ait continué de se diviser et qu'on se divise encore sur l'interprétation de l'œuvre créatrice. On peut dire qu'en ce moment, parmi les théologiens, le sentiment d'après lequel les anges ont été créés dans l'état de grâce, est indépendant du sentiment que l'on peut avoir sur la question de la création simultanée des espèces dans leurs germes respectifs, ou de l'évolution et du transformisme, selon qu'il est d'ailleurs permis à un catholique de les admettre.

Une chose qui aura aussi contribué beaucoup à augmenter le crédit du sentiment adopté par saint Thomas et à diminuer celui du sentiment contraire, c'est le peu de force de la raison invoquée notamment par saint Bonaventure et qui va être résolue à l'*ad secundum*.

L'*ad primum* explique cette formation subséquente dont parle saint Augustin, d'une double manière. « La nature de l'ange non formée peut s'entendre par comparaison à la formation qu'est la gloire ; et dans ce cas, on admettra une priorité de temps. On peut l'entendre aussi par comparaison à la formation qu'est la grâce ; auquel cas, il n'y aurait plus une priorité de durée, mais seulement de nature, comme d'ailleurs saint Augustin l'admet pour la formation du monde corporel » *(Commentaire littéral de la Genèse*, liv. I, ch. xv ; liv. V, ch. v).

L'*ad secundum*, nous l'avons dit, est particulièrement important, en raison de la difficulté qu'il résout et qui avait beaucoup pesé sur le sentiment de saint Bonaventure. Saint Thomas répond que « toute forme incline son sujet selon le mode de sa nature. Or, le mode naturel de la nature intellectuelle est de se porter librement à ce qu'elle veut. Il s'ensuit que l'inclination de la grâce n'imposera pas la nécessité ; mais celui en qui la grâce se trouve peut mal user de cette grâce et pécher ». Saint Bonaventure s'exagérait donc la difficulté quand il disait que si tous les anges avaient été créés dans l'état de grâce ils auraient tous persévéré et aucun n'aurait été rebelle. Nullement ; car la grâce qu'ils avaient reçue n'était pas une grâce qui les confirmât dans le bien et les rendît impeccables. C'était une grâce qui leur laissait la possibilité de faillir. Il n'est pas essentiel, en effet, à la grâce de confirmer son sujet dans le bien. Nous-mêmes, à moins d'un don spécial de Dieu, n'avons tous, sur cette terre, qu'une grâce compatible avec la possibilité du péché dont la présence l'excluerait aussitôt.

L'*ad tertium* accorde que « dans l'ordre de nature » ou de dignité et d'excellence, « la grâce occupe le milieu entre la nature et la gloire. Pourtant, s'il s'agit de l'ordre de durée ou de temps, la gloire n'a pas dû se trouver simultanément avec la nature, dans une nature créée ; parce que la gloire est précisément le terme où aboutit l'opération de la nature aidée de la grâce ». Mais cette raison ne vaut pas pour la grâce. « La grâce n'est pas le terme d'une opération », n'étant pas elle-même le fruit de nos actes, mais quelque chose de purement gratuit ; « elle est au contraire un principe qui permet de bien agir. Et voilà pourquoi,

il était à propos qu'elle fût conférée tout de suite, dès le début, en même temps que la nature ». — Cette remarque de l'*ad tertium* au sujet de la grâce et de sa différence avec la gloire, en ce qui est de sa collation immédiate, confirme excellemment la thèse acceptée par saint Thomas.

Absolument parlant, Dieu aurait pu créer l'ange dans l'état de nature pure. Il aurait pu même le laisser dans cet état et ne pas l'appeler à l'ordre surnaturel de la vision béatifique. Nous ne pouvons savoir ce qu'il en est, en fait, qu'autant que Dieu Lui-même nous l'aura révélé. Qu'il y ait eu des anges élevés par Dieu à l'ordre surnaturel, la chose n'est pas douteuse. L'Évangile, en effet, nous parle des *anges* qui, *dans le ciel*, *voient constamment la face du Père* (S. Matthieu, XVIII, 10). Nous savons aussi que les anges n'ont pas été créés par Dieu dans l'état de gloire, puisque s'ils avaient été créés dans cet état, ils n'auraient pas pu déchoir; et l'Évangile encore parle de *Satan semblable à la foudre tombant du ciel* (S. Luc, X, 18). Restent l'état de nature et l'état de grâce. Il n'y a pas de document nous permettant de nous prononcer entre ces deux états avec une absolue certitude. Cependant, les raisons les plus fortes militent en faveur de l'état de grâce. Il y a d'abord l'autorité des Pères de l'Église, dont plusieurs, parmi les plus en vue, défendent ce sentiment. On ne voit pas non plus pourquoi, devant plus tard être élevés à l'état de grâce, les anges n'y auraient pas été élevés tout de suite, étant donné surtout que la grâce dont nous parlons n'entraînait aucunement la confirmation dans le bien et rendait plus digne du but qui en était l'enjeu l'épreuve à laquelle les anges devaient être soumis. Ces raisons, jointes à l'autorité des Pères et de saint Thomas, ont déterminé la quasi unanimité des théologiens qui ont suivi, à considérer comme tout à fait probable l'opinion d'après laquelle les anges ont été créés dans l'état de grâce.

On s'est demandé dernièrement [Cf. *Revue Thomiste*, janvier-février 1908, p. 709] si, d'après l'enseignement de la foi, tous les anges ont été élevés à l'état surnaturel, ou si peut-être quelques-uns n'auraient pas été créés et laissés dans l'état

de nature pure. Une telle hypothèse peut être commode pour mieux distinguer le caractère propre de l'état surnaturel comparé à l'état de nature ou à l'état de chute et de damnation ; et c'est même uniquement pour cela qu'elle a été émise. Mais il faut dire qu'aux yeux de la foi, elle n'a pour elle aucune espèce de probabilité. Ni l'Écriture, ni la Tradition ne parlent d'un état intermédiaire, pour la créature raisonnable ou intellectuelle, entre l'état de bonheur parfait promis aux bons dans le ciel de la gloire, et l'état de misère ou de damnation qui doit être le partage de tous les méchants dans le feu éternel *préparé pour le diable et ses anges* (S. Matth., XXV, 41). La seule exception partielle admise par l'enseignement théologique, est en faveur des enfants morts sans la grâce de la rédemption, lesquels ne seront pas punis d'une peine afflictive, mais seront néanmoins *damnés*, en ce sens qu'ils seront privés de la vision béatifique, et que cette privation aura, pour eux, raison de peine et de châtiment. C'est donc une hypothèse tout à fait gratuite et sans aucun fondement dans la tradition catholique, de supposer qu'une certaine catégorie d'esprits angéliques auraient été créés et laissés par Dieu dans l'état de nature pure. Et non seulement une telle hypothèse n'a aucun fondement dans la tradition catholique, mais elle n'est même pas dans l'esprit de cette tradition, et lui semble directement contraire. Saint Thomas, dans le *Quodlibet* IX, q. 4, art. 3, ne suppose aucune exception de ce genre ; bien plus, quand il se prononce en faveur du sentiment qui veut que les anges aient été créés dans l'état de grâce, il dit expressément qu'ils l'ont *tous* été, *omnes*. On pourrait ajouter encore que les Pères et les Docteurs supposent toujours dans leurs écrits, qu'il n'y a pas pour la créature raisonnable une double fin, naturelle et surnaturelle, mais une seule, la fin surnaturelle. Il n'y a donc pas à s'arrêter à l'hypothèse en question, au point de vue du fait et de la réalité. Ce qu'il est sage de tenir, en ce qui touche à la constitution première des anges, c'est qu'*ils ont tous été créés par Dieu dans l'état de grâce.*

Ce point de doctrine une fois admis, une nouvelle question se pose. Les anges, ainsi créés dans l'état de grâce, enrichis et ornés, dès le premier instant de leur être, de la grâce sanctifiante

avec les vertus et les dons qui en découlent, ont-ils pu, par leur action, mériter le bonheur ultime de la vision de Dieu dans la gloire ?

C'est la question que nous devons maintenant examiner.

Article IV.

Si l'ange bienheureux a mérité sa béatitude ?

Trois objections veulent prouver que « l'ange bienheureux n'a pas mérité sa béatitude ». — La première arguë de ce que « le mérite est causé par la difficulté de l'acte méritoire. Or, il n'y a, pour l'ange, aucune difficulté à bien agir. Donc l'action bonne n'a pas été méritoire pour lui ». — La seconde objection dit que « nous ne méritons pas par ce qui nous est naturel. Or, il était naturel à l'ange de se tourner vers Dieu. Donc, en le faisant, il n'a pas pu mériter sa béatitude ». — La troisième objection fait un dilemme : « Si l'ange bienheureux a mérité sa béatitude, ou il l'aura méritée avant de l'avoir, ou il l'aura méritée après. Il ne peut pas l'avoir méritée avant, puisque, d'après beaucoup, il n'a pas eu la grâce avant la béatitude ; or, sans la grâce, il n'y a pas de mérite. Ce n'est pas non plus après, qu'il l'aura méritée ; car, s'il en était ainsi, il pourrait mériter encore, et, dans ce cas, les anges inférieurs pourraient, par leurs mérites, s'élever au dessus des anges supérieurs ; il n'y aurait plus la stabilité des divers degrés de gloire, ce qui est inadmissible. Donc les anges bienheureux n'ont pas mérité leur béatitude ».

L'argument *sed contra* cite une parole de l'Apocalypse, ch. XXI (v. 17), où « il est dit que *la mesure de l'ange*, dans la Jérusalem céleste, *est la mesure de l'homme*. Puis donc que l'homme ne peut parvenir à la béatitude que par la voie du mérite, il a dû en être de même pour l'ange ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « Il n'y a que Dieu à qui la béatitude parfaite soit naturelle ; parce qu'en Lui être et être heureux sont une même chose. Mais pour tout être

créé, quel qu'il soit, le fait d'être heureux ne lui est pas naturel : c'est sa fin dernière. Or, tout être arrive à sa fin dernière par son opération ; laquelle opération qui conduit à la fin, — ou bien produit la fin, quand la fin n'excède pas la vertu de l'être qui agit en vue de cette fin, comme, par exemple, le traitement du médecin produit la santé ; — ou bien mérite cette fin, si la fin », c'est-à-dire son obtention, « excède la vertu de l'être qui agit pour elle, d'où il suit qu'il la faut attendre d'un autre qui la donne. Puis donc que la béatitude dernière dépasse la nature angélique et la nature humaine, ainsi qu'il est manifeste après ce qui a été dit (art. 1 ; q. 12, art. 4), il s'ensuit que l'ange et l'homme ont dû la mériter ». Ils ne l'avaient pas naturellement, puisque Dieu seul l'a ainsi. Donc, ils ont dû l'acquérir. Et parce qu'ils ne pouvaient l'acquérir par leur effort, leur effort demeurant absolument improportionné à l'obtention directe d'une telle fin, ils n'ont pu que la mériter, se reposant sur Dieu du soin de la leur donner effectivement à titre de récompense.

Mais, s'il s'agit de l'ange, comment concevoir ou expliquer qu'il ait ainsi mérité sa béatitude? Cette question était fort débattue et résolue de façon peu satisfaisante par les contemporains de saint Thomas. Seul, Albert le Grand (IIe livre des *Sentences*, dist. 5, art. 7), continuant lui-même la tradition de saint Augustin et de saint Anselme, avait donné la solution dont nous pouvons dire aujourd'hui qu'elle est vraiment la solution à retenir ; car, nettement adoptée par saint Thomas et mise par lui en très vive lumière, elle s'est imposée à la presque unanimité des théologiens qui ont suivi. La question présente, d'ailleurs, était étroitement liée à celle dont nous avons parlé à l'article précédent. Saint Thomas lui-même le fait observer : « Si l'ange, nous dit-il, a été créé dans la grâce, source de tout mérite, il n'y a plus aucune difficulté à admettre qu'il ait mérité sa béatitude ; et l'on peut en dire autant dans l'opinion de tous ceux pour qui l'ange, en quelque façon qu'on l'entende, n'a eu la gloire qu'après la grâce. Mais si l'on dit qu'il n'a pas eu la grâce avant d'être heureux, dans ce cas il faudra dire qu'il a eu la béatitude sans l'avoir méritée, comme nous-mêmes avons la grâce ; et ceci est contraire à la raison même de béatitude qui

implique la raison de fin et doit être la récompense de la vertu, ainsi qu'Aristote lui-même le dit, au premier livre de l'*Éthique* » (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14). Sans doute, de puissance absolue, Dieu aurait pu créer l'ange et même l'homme dans l'état de gloire ou de béatitude; mais de puissance ordonnée, en tenant compte de sa sagesse, il semble bien, comme le dit saint Thomas dans son *Quodlibet* IX, q. 4, art. 3, que « ce devait être le privilège exclusif du Christ, en raison de sa qualité de Fils par nature, d'avoir » la béatitude ou « l'héritage de la divine fruition » immédiatement, dès le premier instant de son être, « sans la devoir au mérite ». Pour tout autre que pour le Christ, ce devait être une fin et une récompense, non quelque chose d'inné et de connaturel. « Il resterait de dire que les anges ont mérité leur béatitude par l'exercice des divers ministères dont ils se sont acquittés une fois heureux, ainsi que d'autres l'ont dit ». C'était l'opinion du Maître des *Sentences*, Pierre Lombard (IIe livre des *Sentences*, dist. 5). Saint Thomas déclare que « ceci va contre la raison de mérite dont le propre est de conduire à la fin », non de venir après; « or, celui qui est déjà au terme n'a plus à se mouvoir vers ce terme; d'où il suit que nul ne mérite ce qu'il possède déjà ». Tout ce qu'on peut accorder, c'est que, même dans l'état de gloire, l'ange peut mériter des récompenses accessoires ou accidentelles. « Une troisième explication consisterait à dire que le même acte par lequel on atteint Dieu, si on le considère en tant qu'il procède du libre arbitre, est méritoire, tandis qu'il aura raison de fruition béatifique selon qu'il atteint la fin ». Saint Bonaventure disait de cette explication qu'elle était « plus raisonnable et plus fondée », qu' « on la tenait communément parmi les Docteurs ses contemporains », et qu' « il fallait y adhérer ». Saint Thomas lui-même, dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. II, dist. 5, q. 2, art. 2), tout en déclarant préférable le sentiment d'après lequel les anges auraient mérité en vertu d'une grâce antérieure à leur état de gloire, traitait l'explication dont il s'agit ici avec beaucoup de ménagements et ne la considérait pas comme impossible. Il procédait de même dans l'art. 3, q. 4 du *Quodlibet* IX. Ici, dans la *Somme*, il se prononce beaucoup plus catégoriquement.

« Cette explication, dit-il, ne semble pas plus acceptable. C'est qu'en effet le libre arbitre ne peut pas être, à lui tout seul, une cause suffisante de mérite. Par conséquent, un acte ne peut être méritoire, selon qu'il procède du libre arbitre, qu'en tant qu'il est informé par la grâce. Et comme il ne peut pas être simultanément informé par la grâce imparfaite qui est la source du mérite, et par la grâce parfaite qui est le principe de la fruition, il s'ensuit qu'il ne semble pas possible que simultanément l'ange jouisse de la béatitude et mérite cette béatitude. Aussi bien, conclut le saint Docteur, il est mieux de dire que l'ange a eu la grâce avant d'être heureux et que par elle il a mérité la béatitude ».

Cette conclusion de saint Thomas, nous l'avons fait observer, devait être désormais celle de la presque unanimité des théologiens et des docteurs. Elle est la seule qui vraiment satisfasse, la seule qui soit en harmonie avec l'économie générale du monde de la grâce et de la gloire. Elle coupe court à des difficultés sans nombre et simplifie admirablement la question du surnaturel pour les anges.

L'*ad primum* accepte que la raison de mérite soit inséparable de la raison d'obstacle ou de difficulté, pourvu qu'on entende ces mots dans un sens très large. « La difficulté de bien agir, pour les anges, ne provient pas d'une contrariété ou d'un empêchement qui se trouverait dans leur vertu naturelle », comme pour nous ; « elle provient de ce que l'œuvre bonne à accomplir est au-dessus de leur nature » ; et ceci est inhérent à tout acte d'ordre surnaturel.

L'*ad secundum* fait remarquer que « l'ange n'a pas mérité la béatitude par le mouvement naturel qui le fait se porter vers Dieu » et dont nous avons parlé à la question précédente (art. 5), « mais par le mouvement de charité qui procède de la grâce ».

L'*ad tertium* déclare que « la troisième objection se trouve résolue par ce qui a été dit » (au corps de l'article).

L'ange n'a pas eu et ne devait pas avoir son bonheur suprême dès le premier instant de son être. Ceci, dans le monde créé, n'a pu être que le privilège de la nature humaine dans le Christ, unie

hypostatiquement au Fils de Dieu, héritier naturel, et non par adoption, de la gloire de son Père. Quant à l'ange, il a dû, comme l'homme, acquérir sa béatitude dernière. Il n'a pu l'acquérir que par son action. Non par une action adéquate à une telle fin et qui l'aurait amenée par voie d'évolution, mais par une action appelant, à titre de mérite, la collation de cette fin, qu'un Être supérieur, Celui-là même à qui seul elle appartient naturellement, conférerait à titre de récompense. L'ange a dû mériter sa béatitude. Et parce que la vraie raison de mérite est inséparable de l'état de grâce, en tant que cet état se distingue réellement de l'état de gloire, de là vient que l'ange doit être considéré comme ayant reçu de Dieu, antérieurement à sa glorification, et même, nous l'avons dit, dès le premier instant de son être, une grâce proportionnée à la gloire qu'il devait conquérir, et en vertu de laquelle il a, en effet, par son action, s'il s'agit des anges demeurés fidèles, mérité cette gloire. — Mais quand et comment l'ange demeuré fidèle a-t-il, en effet, reçu cette gloire ainsi méritée par lui? C'est ce que nous devons maintenant considérer. Nous l'allons faire dans les deux articles qui suivent, et qui ont trait, tous les deux, à l'obtention de la gloire, comme les quatre premiers avaient trait à ce qui a précédé cette obtention. — Quand donc les anges ont-ils reçu la gloire qui devait être leur récompense? Est-ce après un seul acte méritoire et aussitôt cet acte posé?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si l'ange, tout de suite, après un acte de mérite, a eu la béatitude?

Cet article est particulièrement important : d'abord, parce qu'il nous fait comprendre l'extrême différence qui existe entre l'ange et l'homme, au point de vue de ce qu'on pourrait appeler leur vie morale surnaturelle respective ; et aussi, parce que nulle part ailleurs, dans les écrits de saint Thomas, nous ne trouvons

le pendant de cet article : il est tout à fait propre à la *Somme théologique*.

Trois objections veulent prouver que « l'ange n'a pas eu tout de suite, après un acte de mérite, la béatitude ». — La première observe qu' « il est bien plus difficile à l'homme qu'à l'ange de bien agir. Or, l'homme ne reçoit pas tout de suite, après un acte de mérite, sa récompense. Donc l'ange non plus ». Dès là que le mérite est plus facile à l'ange qu'à l'homme, il semble qu'un acte méritoire accompli devrait bien plutôt être récompensé pour l'homme que pour l'ange ; et cependant nous voyons que Dieu laisse à l'homme un long temps destiné à lui faire acquérir toute une série de mérites. A plus forte raison doit-il en être ainsi pour l'ange. — La seconde objection est très intéressante. Elle dit que « l'ange, dès le début de sa création, a pu tout de suite et instantanément produire un certain acte ; puisque les corps naturels eux-mêmes commencent à se mouvoir, dès le premier instant de leur être : et si le mouvement d'un corps pouvait être instantané comme les opérations de l'intelligence et de la volonté, ils seraient mus dès le premier instant où ils sont. Si donc l'ange, par un seul mouvement de sa volonté, a mérité la béatitude, il l'aura méritée dès le premier instant de son être. Et par suite si on n'admet pas de retard entre ce mérite et sa récompense, ils auront été bienheureux tout de suite, dans l'instant même de leur création » ; ce qui est impossible. — La troisième objection fait observer qu' « entre deux points extrêmement distants, il convient qu'il y ait une multitude de milieux. Or, l'état de béatitude pour les anges est à une distance infinie de leur état de nature, et au milieu, entre les deux, se trouve le mérite. Il s'ensuit que l'ange n'a pu parvenir à la béatitude que par une multitude d'actes méritoires ».

L'argument *sed contra* rappelle que « l'âme de l'homme et l'ange se trouvent ordonnés semblablement à la béatitude ; aussi bien est-il promis aux saints (en saint Luc, ch. xx, v. 36), qu'ils seront égaux aux anges » dans le ciel. « Or, l'âme, une fois séparée du corps, si elle a mérité la béatitude, reçoit tout de suite cette béatitude, à moins que quelque obstacle ne l'en empêche. Il doit donc en être de même pour l'ange. D'autre part,

tout de suite, au premier acte de charité accompli par lui, l'ange a mérité sa béatitude. Puis donc qu'il n'y avait en lui aucun obstacle, il a dû tout de suite, par un seul acte méritoire, obtenir la béatitude ». La force de cet argument tient en ceci, que pour l'âme humaine, ce qui l'empêche d'obtenir sa béatitude tout de suite après son premier acte de mérite, c'est ou bien parce que son état d'union à un corps mortel ne le lui permet pas, ou bien parce que la dette du péché originel ou de ses propres péchés non encore suffisamment payée l'en empêche. Ni l'une ni l'autre de ces deux raisons n'existent pour l'ange. Donc, c'est bien tout de suite et aussitôt après son premier acte de mérite qu'il a dû avoir la béatitude.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'ange, après le premier acte de charité, par lequel il a mérité sa béatitude, tout de suite a été bienheureux ». Cette conclusion du saint Docteur, si nette et si précise, ne lui était pas fournie expressément par les documents de la foi. Il l'a tirée lui-même des données générales de la Révélation, à l'aide d'un principe de raison théologique d'ailleurs inéluctable; c'est à savoir, comme le note ici Cajétan, que tout être destiné au bonheur du ciel, doit, arrivé au terme de sa voie, être immédiatement admis, si de par ailleurs il n'y a point d'obstacle qui l'en empêche, à la jouissance de ce bonheur. Nous venons de voir, dans l'argument *sed contra*, implicitement contenu, l'énoncé de ce principe. Toute la question se ramenait donc, ici, à déterminer ce qui constitue le terme de la voie pour l'ange. Et voici comment saint Thomas s'en explique dans la suite du corps de l'article. « La grâce, dit-il, parfait la nature selon le mode de cette dernière; c'est toujours d'ailleurs ainsi que la perfection est reçue dans son sujet, en se pliant à ses conditions. Or, ce qui constitue le propre de la nature angélique, c'est d'avoir tout de suite, en vertu de sa nature, sa perfection naturelle, au lieu de l'acquérir par le *discursus* », comme nous, « ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 58, art. 3). Mais, de même qu'en vertu de sa nature, l'ange dit ordre à sa perfection naturelle, de même, en vertu du mérite, il dit ordre à la gloire. C'est donc tout de suite, dès qu'il l'aura méritée, que l'ange devra recevoir sa béatitude. D'autre part, le mérite de la béati-

tude, non seulement pour l'ange, mais aussi pour l'homme, peut être en vertu d'un seul acte; parce que chaque acte informé par la charité fait mériter à l'homme la béatitude. Il demeure donc que tout de suite, après un acte informé par la charité, l'ange aura été bienheureux ». — Cet article est un modèle d'argumentation théologique. Il part de ce principe que l'ordre surnaturel s'adapte de façon très harmonieuse à l'ordre naturel. Nous pourrons donc juger de ce qui se passe, pour l'ange, dans l'ordre surnaturel, en voyant ce qu'il en est pour lui de l'ordre naturel. Et précisément la nature de l'ange est telle, qu'au lieu d'acquérir progressivement, comme nous, sa perfection naturelle, il l'a, intégrale, dès le début de son être. Il faudra donc, aussi, que, dans l'ordre surnaturel, dès qu'il sera dans la condition voulue pour posséder sa perfection ultime qui est la gloire, il la possède, en effet. Et parce que cette condition n'est autre que l'existence du mérite, dès que le mérite existera dans l'ange, il pourra et il devra aussitôt recevoir la gloire; condition qui se réalise au moment même où l'ange produit un acte libre d'amour informé par la grâce. C'est donc aussitôt après cet acte de charité que l'ange aura dû recevoir la gloire.

L'*ad primum* n'a qu'un mot, mais d'une portée infinie. « L'homme, nous dit saint Thomas, n'a pas, dans sa nature, de posséder tout de suite », dès le début de son être, « sa perfection dernière, ainsi que l'ange; et voilà pourquoi il a été donné à l'homme une plus longue voie qu'à l'ange pour mériter sa béatitude ». De même que l'intelligence de l'homme n'acquiert la vérité que peu à peu et progressivement, de même sa volonté n'arrive au bien que petit à petit et comme à tâtons. L'ange s'y fixe d'un seul coup et à tout jamais. De là vient que la succession et la durée devaient faire partie de l'épreuve pour l'homme, avec possibilité d'égarement et de retour; tandis que pour l'ange, c'est tout de suite et immédiatement, en vertu d'un seul acte, que son sort et sa destinée devaient être fixés.

L'*ad secundum* répond — et cette réponse doit être soigneusement notée — que « l'ange est au dessus du temps des choses corporelles ». Nous avons montré plus haut, longuement, la différence qui existe entre le temps propre aux choses corporelles

et le temps angélique [Cf. q. 53, art. 3]. « Il s'ensuit que les divers instants, en ce qui touche aux anges, ne se prennent qu'en raison de la succession dans leurs opérations »; et nous avons dit, là même, qu'un instant angélique pouvait correspondre à une durée corporelle indéterminée : un instant, pour l'ange, n'est rien autre qu'une même opération non interrompue. « D'autre part », nous l'avons montré à l'article précédent, « il n'a pas été possible que se soient trouvés simultanément, dans l'ange, l'acte méritoire de la béatitude et l'acte même de cette béatitude consistant dans la fruition, l'un de ces actes procédant de la grâce imparfaite et l'autre de la grâce achevée. Il s'ensuit qu'il a fallu divers instants, dans l'un desquels l'ange aura mérité sa béatitude, tandis que dans l'autre il aura été bienheureux ». Il faut au moins deux instants, c'est-à-dire deux actes : l'un constituant la voie et l'autre le terme. Nous accordons à l'objection que l'ange a pu agir dès le premier instant de son être; et si, dès ce premier instant, il a été revêtu de la grâce, comme nous l'avons admis, il a pu aussitôt émettre un acte méritoire. Mais il ne s'ensuit pas, comme le voulait l'objection, qu'il ait été aussitôt, et dans le même instant, bienheureux; car l'instant, pour l'ange, s'identifiant, en quelque sorte, à son acte, dès là que l'acte par lequel l'ange jouit de la béatitude est réellement distinct de l'acte par lequel il la mérite, et lui succède, il faut que l'instant auquel il est bienheureux soit un autre instant que celui où il a mérité.

L'*ad tertium* s'appuie à nouveau sur la doctrine rappelée au corps de l'article et à l'*ad primum*. « Il est de la nature de l'ange qu'il ait tout de suite » et sans l'attendre d'un progrès plus ou moins lent, « toute la perfection à laquelle il est ordonné » : c'est ainsi que, dès le premier instant de son être, il possède intégralement toute la science que sa nature exige. Or, de même que sa nature l'ordonne à la science naturelle, de même le mérite l'ordonne à la gloire. Dès là donc qu'il aura le mérite, il faudra que, tout de suite, il ait aussi la gloire. Et parce que le mérite existe en vertu d'un seul acte, « de là vient qu'il n'est requis », pour l'ange, « qu'un seul acte méritoire, qu'on pourra appeler », si l'on veut, ainsi que le faisait l'objection, « du nom de *milieu*, en tant que par lui l'ange est ordonné à la béatitude ». Il n'y a donc

pas à supposer une infinité de milieux entre la nature de l'ange et son état de gloire, quand bien même ces deux états soient à une distance en quelque sorte infinie l'un de l'autre.

L'ange a dû recevoir sa couronne, sa gloire, sa béatitude, la récompense de son mérite, aussitôt après avoir accompli un acte méritoire. Sa nature demandait qu'il en fût ainsi; comme la nature de l'homme demande, au contraire, que sa perfection ne soit atteinte que peu à peu et progressivement, soit au point de vue physique, soit au point de vue intellectuel, soit au point de vue moral. — Faut-il dire aussi qu'en vertu de cette même différence qui existe entre les deux natures, angélique et humaine, les anges auront dû recevoir la grâce et la gloire d'une façon proportionnée et graduelle, d'après leurs dons naturels respectifs ?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article VI.

Si les anges ont reçu la grâce et la gloire selon le degré de leurs dons naturels ?

Nous ferons pour cet article la remarque déjà faite pour l'article précédent : il est propre à la *Somme théologique*. Nulle part ailleurs saint Thomas ne traite ex-professo la question étudiée ici. — Trois objections veulent prouver que « les anges n'ont pas reçu la grâce et la gloire selon le degré de leurs dons naturels ». — La première est que « la grâce ne dépend que de la pure volonté de Dieu. Par conséquent, le degré de grâce ne dépendra aussi que de cette volonté, et nullement des dons naturels ou de leur degré ». — La seconde objection dit que l'acte humain semble plus rapproché de la grâce que la nature, puisque l'acte humain est une préparation à la grâce. Or, la grâce n'est pas conférée en raison des œuvres, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. XI (v. 6). Donc, ce sera bien moins encore que la grâce dans les anges sera proportionnée à la nature ». — La troisième objection fait remarquer que « l'homme et l'ange sont

également ordonnés à la béatitude ou à la grâce. Or l'homme ne reçoit pas une plus grande grâce en raison de dons naturels plus excellents. Donc, il doit en être de même de l'ange ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité du « Maître des *Sentences* », qui « dit, au deuxième livre, dist. 3, que *les anges, dont la nature a été créée plus parfaite et l'intelligence plus lumineuse, ont aussi été doués de dons plus excellents au point de vue de la grâce* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est raisonnable que, selon le degré de leur perfection naturelle, les anges aient reçu les dons de la grâce et la perfection de la béatitude. On peut en assigner une double raison, ajoute saint Thomas. — La première se tire du côté de Dieu qui par l'ordre de sa sagesse a constitué dans la nature angélique divers degrés. Car, de même que la nature angélique a été faite par Dieu pour la grâce et pour la béatitude, de même, semble-t-il, les divers degrés de cette nature ont dû être ordonnés aux divers degrés de la grâce et de la gloire. C'est ainsi que lorsqu'un architecte polit des pierres pour construire une maison, par cela même qu'il en prépare quelques-unes plus finement et plus artistement, il semble les destiner à occuper une meilleure place dans la maison qu'il veut construire. Et pareillement, il semble que Dieu a dû ordonner à de plus grandes prérogatives dans le monde de la grâce et à une béatitude plus excellente les anges qu'Il a faits d'une nature plus haute. — Une seconde raison se peut tirer du côté de l'ange lui-même. L'ange, en effet, n'est pas composé de diverses natures, dont l'une, par son inclination, empêche ou retarde l'élan de l'autre, ainsi qu'il arrive dans l'homme où le mouvement de la partie intellective est retardé ou empêché par l'inclination de la partie sensible. Or, quand il n'y a rien qui la retarde ou qui l'empêche, la nature se porte vers son objet selon toute l'intensité de sa vertu. Et, par conséquent, il est raisonnable d'admettre que les anges dont la nature était plus excellente se sont aussi portés vers Dieu avec plus de force et d'efficace. Nous savons d'ailleurs que, même pour l'homme, la grâce et la gloire sont d'autant plus grandes qu'il se tourne vers Dieu d'un mouvement plus intense. — Ainsi donc, il semble que les anges,

dont la nature était plus parfaite, ont dû recevoir plus de grâce et plus de gloire ». Cette doctrine, si sagement motivée par saint Thomas, est en harmonie avec la tradition des Pères. On pourrait citer en particulier saint Basile, dans son livre *de l'Esprit-Saint*, ch. XVI; saint Jean Damascène, livre II, ch. III; et aussi saint Ambroise (liv. I *de l'Esprit-Saint*, ch. I) et saint Cyrille d'Alexandrie (comm. sur S. Jean), qui revendiquent pour les anges des grâces plus excellentes que pour l'homme, parce qu'ils sont d'une nature plus parfaite [Cf. Petau, *De Angelis*, liv. I, ch. XVI].

L'*ad primum* répond que, « sans doute, la grâce dépend de la seule volonté de Dieu; mais il en est de même pour la nature de l'ange » : que tel ange existe avec telle nature, cela ne dépend que de la seule volonté de Dieu. « Or, de même que la volonté de Dieu a ordonné la nature à la grâce, elle a pu aussi ordonner les degrés de nature aux degrés de grâce ».

L'*ad secundum* fait une distinction capitale entre la nature et les œuvres, par rapport à la grâce. « Les actes de la créature raisonnable viennent d'elle; la nature, au contraire, ne vient que de Dieu ». Et voilà pourquoi la raison de mérite, dans l'œuvre, a une certaine incompatibilité avec la raison de grâce que la nature n'a pas. « C'est ce qui fait que la grâce semble être plutôt donnée d'après le degré de nature que d'après les œuvres ».

L'*ad tertium* dit que « la diversité des biens naturels n'est pas la même parmi les anges, où se trouve la diversité spécifique, et parmi les hommes, où se trouve seulement la différence numérique. L'une, la différence spécifique, se tire de la forme; l'autre, la différence numérique, est en raison de la matière ». Or, la grâce peut avoir rapport à la forme, surtout à la forme subsistante et spirituelle; mais elle n'a aucun rapport à la matière. « Il y a encore que dans l'homme on trouve un principe qui peut empêcher ou retarder le mouvement de la partie intellective; ce qui n'existe pas dans l'ange. — Et donc il est manifeste que le cas n'est pas le même pour l'ange et pour l'homme », en ce qui est des rapports de la grâce avec leur nature.

L'harmonie et la sagesse de l'œuvre divine, non moins que le caractère propre de la nature angélique, nous invitent à supposer et à tenir pour très fondé que Dieu a distribué aux anges les dons de sa grâce, et, par suite, les degrés de gloire, conformément aux degrés de dons naturels qu'Il leur avait départis. Nous voyons une fois de plus, ici, combien gratuits sont les dons de Dieu dans l'ordre surnaturel et la place qu'occupe, dans ses desseins, l'obtention de la gloire. La gloire de son ciel et les degrés de cette gloire constituent l'objet premier des préoccupations divines. Pour l'ange, aussi bien que pour l'homme, ce que Dieu a fixé d'abord, c'est le degré de gloire qu'Il voulait faire obtenir ou la place qu'Il voulait faire occuper dans le ciel. En raison de cette gloire ou de cette place, Il donne la grâce qui, sans porter aucunement atteinte à la liberté de la créature, fera mériter à cette dernière le degré de gloire ou la place fixée par Dieu. Et même, s'il s'agit de l'ange, les divers degrés de la nature angélique s'échelonneront, créés par Dieu, selon les divers degrés de la grâce et de la gloire, auxquels la préordination divine les destine. Nous trouvons, dans cette doctrine, une confirmation du sentiment dont nous avions parlé à propos de la Prédestination, d'après lequel Dieu aurait prédestiné les hommes à occuper les places laissées vides par la chute des anges rebelles. Si, en effet, les degrés de la nature angélique ont été proportionnés aux degrés de gloire ou aux places fixées dans le ciel, la chute des mauvais anges créerait comme une solution d'harmonie, à supposer que Dieu ne dût pas substituer à leur place de nouveaux occupants. Il paraît donc certain que Dieu tirera, du milieu des hommes, autant d'élus qu'il lui en faudra pour remplir les places que les anges rebelles auraient dû occuper et qu'ils ont perdues par leur faute. Ce qui n'entraîne pas nécessairement qu'il n'y aura, du côté des hommes, qu'un nombre exact d'élus correspondant à celui des mauvais anges. Il se peut, en effet, que, dès son premier plan, Dieu, dans sa pensée, eût déjà assigné à des prédestinés humains des places spéciales distinctes des places angéliques; mais ce qui paraît tout à fait certain, c'est qu'après la chute des anges Il transfèrera à leur place autant d'hommes élus qu'il sera néces-

saire pour qu'aucune de ces places ne demeure inoccupée. Et cela même nous fait entrevoir une des causes de la haine profonde et jamais assouvie dont les mauvais anges poursuivent le genre humain. Inconsolables d'avoir perdu leur bonheur du ciel, ils ne peuvent supporter l'idée de voir substitués à leurs places des êtres inférieurs à eux en nature.

Nous avons déterminé ce qui avait trait à la condition de l'ange avant sa glorification et les conditions de cette glorification elle-même. Nous devons maintenant examiner les suites de cette glorification pour les anges bienheureux : d'abord, au point de vue naturel (art. 7); et ensuite, au point de vue surnaturel : en ce qui est du mal (art. 8); et en ce qui est du bien (art. 9). — Au point de vue naturel, pouvons-nous et devons-nous dire que l'ange, après sa glorification, a gardé sa première connaissance et son premier amour?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si, dans les anges bienheureux, sont demeurés la connaissance et l'amour naturels?

Ici encore, nous avons un article tout à fait propre à la *Somme théologique*. — Trois objections veulent prouver que « dans les anges bienheureux ne demeurent pas la connaissance et l'amour naturels ». — La première cite le mot de saint Paul « dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 10) », où « il est dit que *quand sera venu ce qui est parfait, ce qui est partiel prendra fin*. Or, l'amour et la connaissance d'ordre naturel sont quelque chose d'imparfait eu égard à la connaissance et à l'amour béatifiques. Donc, une fois conquise la béatitude, la connaissance et l'amour naturel disparaissent ». — La seconde objection dit que « partout où l'un suffit, l'autre est superflu. Or, il suffit, pour les anges bienheureux, de la connaissance et de l'amour de la gloire. Donc, il serait superflu que la connais-

sance et l'amour naturels demeurent en eux ». — La troisième objection, qui est la plus grave, fait observer que « dans une même puissance ne peuvent pas se trouver simultanément deux actes, pas plus qu'on ne peut concevoir une ligne se terminant, du même côté, à deux points. Or, les anges bienheureux sont toujours dans l'acte de la connaissance et de l'amour béatifiques; car, la félicité consiste non pas dans l'habitude, mais dans l'acte, ainsi qu'il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 9; de S. Th., leç. 12). Donc jamais, dans les anges bienheureux, ne peuvent être la connaissance et l'amour naturels », leur faculté étant constamment et pour toujours dans l'acte d'une autre connaissance et d'un autre amour.

L'argument *sed contra* se contente de cette observation simple mais péremptoire : « Tant qu'une nature demeure, son opération doit demeurer »; et c'est évident, puisque l'opération est à la nature ce que le fruit est à l'arbre. « Or, la béatitude n'enlève pas la nature, étant sa perfection. Il s'ensuit qu'elle ne saurait détruire la connaissance et l'amour naturels ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans les anges bienheureux, la connaissance et l'amour naturels demeurent. C'est, qu'en effet, ajoute-t-il, les opérations sont entre elles ce que sont entre eux les principes de ces opérations. Or, il est manifeste que la nature dit à la béatitude l'ordre d'un premier à un second; car la béatitude s'ajoute à la nature. D'autre part, il faut toujours que dans ce qui vient après on retrouve ce qui précède ». [Qu'on remarque, en passant, ce principe du vrai progrès : dans la doctrine de saint Thomas, le progrès ne consiste pas à détruire, mais à perfectionner.] « Il s'ensuit que la nature demeure dans la béatitude. Et pareillement, il faudra aussi que dans l'acte de la béatitude l'acte de la nature se retrouve ».

L'*ad primum* complète et éclaire d'un surcroît de lumière cette doctrine du corps de l'article. « La perfection, remarque saint Thomas, détruit, en survenant, l'imperfection, — quand cette imperfection lui est opposée ». Il est certain, par exemple, que la lumière, en survenant, chasse et détruit les ténèbres; le chaud, le froid; et le blanc, le noir. « Mais l'imperfection de la nature

ne s'oppose pas à la perfection de la béatitude; elle est plutôt, pour elle, une sorte de substrat; comme la puissance est le substrat de la forme : aussi bien la forme ne détruit-elle pas la puissance, mais la privation qui lui est opposée ». Le bloc de marbre, encore informe, n'est pas opposé, en tant que bloc de marbre, à la forme que l'artiste veut lui donner; et quand survient l'action de l'artiste qui façonne le marbre, cette action ne détruit pas le marbre; elle remplace seulement un état par un autre état. Puis donc que la nature ne s'oppose pas à la gloire, la béatitude ne la détruit pas mais s'y surajoute, comme la perfection s'ajoute à la puissance. « De même aussi, l'imperfection de la connaissance naturelle ne s'oppose pas à la perfection de la connaissance de gloire; car rien n'empêche qu'une même chose soit connue par divers moyens » ou en vertu de lumières diverses : « c'est ainsi qu'une même chose peut être connue par des raisons probables et par des raisons démonstratives. Et pareillement, l'ange peut tout ensemble connaître Dieu par l'essence divine, ce qui constitue la connaissance de gloire, et par son essence à lui, ce qui constitue la connaissance naturelle ».

L'*ad secundum* répond que « les choses de la béatitude suffisent de soi; mais pour qu'elles soient, elles présupposent et préexigent ce qui appartient à la nature; car il n'est pas de béatitude qui subsiste par elle-même, à la seule exception de la béatitude incréée ». Toute béatitude créée est un acte qui émane d'une certaine faculté perfectionnée par la lumière de gloire; et sans doute, cette lumière de gloire et l'acte qui lui correspond se suffisent pleinement dans leur ordre, et n'ont aucunement besoin d'être complétés par quoi que ce soit, étant au sommet de la perfection dans l'ordre créé. Mais cette lumière de gloire et cet acte ne sauraient se tenir, si l'on peut ainsi dire, en l'air : il y faut une faculté et une nature qui leur servent de support. Ce n'est qu'en Dieu que l'acte de vision est chose subsistante.

L'*ad tertium* dit que « deux opérations ne se peuvent pas trouver en même temps dans une même puissance, — quand l'une d'elles n'est pas ordonnée à l'autre. Or, la connaissance et l'amour naturels sont ordonnés à la connaissance et à l'amour glorieux. Rien donc n'empêche que dans l'ange se trouvent si-

multanément ces deux sortes de connaissances et d'amours ». Saint Thomas nous avait déjà donné une réponse analogue, q. 58, art. 7.

La gloire suppose la nature; elle l'exige même et ne peut exister qu'en elle comme en une sorte de support. Il s'ensuit que les opérations propres à l'état de gloire n'excluent en rien les opérations propres à la nature, mais s'y surajoutent simplement dans une parfaite harmonie. — Que penser maintenant des conséquences de l'état de gloire, au point de vue surnaturel, pour les anges? Et d'abord, en ce qui est du mal : l'ange bienheureux est-il susceptible de péché?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si l'ange bienheureux peut pécher?

Trois objections tendent à prouver que « l'ange bienheureux peut pécher ». — La première s'appuie sur ce qui a été dit à l'article précédent. « La béatitude, avons-nous dit, ne détruit pas la nature. Or, il est essentiel à toute nature créée de pouvoir défaillir. Donc l'ange bienheureux peut pécher ». — La seconde objection rappelle que « le propre des puissances raisonnables est de porter sur les choses opposées, ainsi que le dit Aristote (au neuvième livre des *Métaphysiques;* de S. Thomas, leç. 2, 4; Did., liv. VIII, ch. II, n. 2). Or, la volonté de l'ange bienheureux demeure toujours une puissance d'ordre raisonnable. Elle peut donc se porter au bien et au mal ». — La troisième objection dit que « c'est en raison de son libre arbitre que l'homme peut choisir le bien et le mal. Or, le libre arbitre n'est pas diminué dans les anges bienheureux. Il s'ensuit donc qu'ils peuvent pécher ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin » qui « dit, au livre XI du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. VII), que la nature qui ne peut pas pécher se trouve dans les anges saints. Par conséquent, les saints anges ne peuvent pas pécher ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les anges bienheureux ne peuvent pas pécher. La raison en est que leur béatitude consiste en ce qu'ils voient Dieu par son essence. Or, l'essence de Dieu est l'essence même de la bonté. Il s'ensuit que l'ange qui voit Dieu, est à Lui, ce qu'est, à la raison commune de bien, celui qui ne voit pas Dieu. Mais il est impossible que quelqu'un veuille ou fasse quelque chose, si ce n'est l'œil fixé sur le bien ; ou qu'il veuille se détourner du bien en tant que tel » ; car toute volonté a pour principe ou pour objet le bien réel ou apparent. « Il s'ensuit que l'ange bienheureux ne peut vouloir, ou agir, que l'œil fixé sur Dieu », sans jamais pouvoir se détourner de Lui. « Et parce que quiconque veut ou agit de la sorte est dans l'impossibilité de pécher, il est manifeste que l'ange bienheureux ne peut, en aucune façon, pécher ». Le péché consiste dans le fait de vouloir quelque chose en dehors de Dieu ou contrairement à Lui. Or, tout ce que veut l'ange bienheureux, il le veut en fonction de Dieu, si l'on peut ainsi dire; comme tout ce que veut un être quelconque, il le veut en fonction de la raison de bien. Il est donc absolument impossible que la raison de péché se trouve, en quelque manière que ce soit, dans la volonté ou l'acte de l'ange bienheureux. La raison est péremptoire; elle est démonstrative.

L'*ad primum* accorde que « le bien créé, considéré en lui-même, est sujet à défaillir; mais quand il est uni, d'une union parfaite, au bien incréé, comme c'est le cas dans l'union de la béatitude, il en reçoit de ne pouvoir plus pécher, pour la raison déjà dite » (au corps de l'article). Le bien créé participe alors à l'indéfectibilité du bien incréé.

L'*ad secundum* fait observer que « les puissances raisonnables peuvent se porter aux choses opposées, quand il s'agit de ce à quoi elles ne sont pas ordonnées naturellement; car s'il s'agit de ce à quoi elles sont ordonnées naturellement, elles ne peuvent pas se porter à des choses opposées » ; elles sont déterminées à l'une ou à l'autre, de façon exclusive. « C'est ainsi que l'intelligence ne peut pas ne pas assentir aux principes naturellement connus » : elle ne peut pas ne pas voir et ne pas dire mentalement que ce qui est est, que ce qui n'est pas n'est pas. « Pareil-

lement, la volonté ne peut pas ne pas adhérer au bien en tant que bien, attendu qu'elle est ordonnée au bien naturellement, comme à son objet » : tout ce qui lui est présenté sous la raison de bien, elle le veut ; et elle le veut nécessairement, dans la mesure où cela lui est présenté sous la raison de bien. « Nous dirons donc que la volonté dans les anges », même dans les anges bienheureux, « peut se porter à des choses opposées, quant à beaucoup de choses qui peuvent être faites ou ne l'être pas », sans intéresser la possession de Dieu ; « mais quant à Dieu Lui-même, vu comme étant l'essence même de la bonté, il n'y a pas place, en eux, pour une volition opposée : sa pensée les dirige en chacun de leurs vouloirs, quel que soit le choix qu'ils peuvent faire entre des choses opposées ; et dans ces conditions, il n'y a jamais de péché ».

L'*ad tertium* explique qu' « il en est du libre arbitre, par rapport au choix des moyens, comme de l'intelligence par rapport aux conclusions. Or, il est manifeste que c'est une marque de puissance dans l'intelligence de pouvoir se porter à des conclusions diverses en restant dans la voie des principes donnés ; mais qu'elle aboutisse à telle conclusion, en sortant de l'ordre des principes », conclusion qui sera, du même coup, illogique, sinon même fausse, ce n'est plus un signe de puissance, « c'est une marque de faiblesse. De même, que le libre arbitre puisse choisir entre plusieurs moyens, tout en restant dans l'ordre de la fin, c'est un signe de perfection dans sa liberté ; mais choisir une chose en échappant à l'ordre de la fin, ce qui constitue le péché, c'est une preuve de faiblesse dans la liberté. D'où il suit que le libre arbitre est bien plus parfait dans l'ange ne pouvant pas pécher, qu'en nous qui pouvons le faire ». La doctrine de cet *ad tertium* est à retenir pour répondre à tous ceux qui voudraient aujourd'hui, si inconsidérément, confondre la vraie liberté avec le pouvoir d'adhérer à tout, même à l'erreur, par la pensée, et avec le pouvoir de tout faire, même et surtout le mal. Lorsque, dans une société ou dans un pays, les institutions publiques entravent ou empêchent ce triste pouvoir, bien loin de nuire à la liberté, elles la consacrent. Ç'a été l'un des plus grands torts du libéralisme de prêcher cette fausse liberté qui consiste à briser

tous les liens et à rompre toutes les digues pour donner libre cours à l'erreur et au mal.

L'ange, une fois glorifié, ne peut plus pécher; c'est absolument impossible. — Peut-il, du moins, s'avancer en perfection et acquérir de nouveaux mérites? C'est ce qu'il nous faut examiner à l'article suivant.

Article IX.

Si les anges bienheureux peuvent progresser dans la béatitude?

La question posée par cet article était assez délicate, comme en témoignent les objections que nous allons lire. Saint Thomas y répondra, soit au corps de l'article, soit dans les réponses aux objections, avec une netteté et une sûreté de doctrine dont le propre sera de satisfaire pleinement notre esprit. — Les objections, au nombre de trois, veulent prouver que « les anges bienheureux peuvent progresser dans la béatitude ». — La première arguë de ce que « la charité est ce qui nous permet de mériter. Or, dans les anges » bienheureux, « se trouve la charité parfaite. Il s'ensuit que les anges » bienheureux « peuvent mériter. Mais à l'augmentation du mérite correspond l'augmentation de la récompense qui est la béatitude. Et par suite les anges bienheureux peuvent progresser dans la béatitude ». — La seconde objection repose sur une parole de « saint Augustin » qui « dit, en son premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXXII), que *Dieu se sert de nous et pour notre utilité et pour sa gloire*. Il en faut dire autant des anges dont Il se sert pour les ministères spirituels, puisqu'*ils sont tous des esprits de service envoyés pour servir ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut*, selon qu'il est dit au premier chapitre de l'Épître *aux Hébreux* (v. 14). Or, les anges ne retireraient aucune utilité de ce ministère, s'ils ne pouvaient, en l'exerçant, mériter et, par suite, progresser dans la béatitude. Il s'ensuit que les anges bienheureux peuvent mériter et progresser dans la béatitude ». — La troisième objec-

tion, fort intéressante, dit que « c'est une imperfection de ne pouvoir plus monter tant qu'on n'a pas encore atteint le sommet. Or », il est manifeste qu' « aucun ange n'a atteint le sommet » de la perfection et qu'il ne l'atteindra jamais. « Si donc ils ne pouvaient plus progresser, il semble que ce serait en eux un signe d'imperfection et de défaut ; ce qu'on ne peut admettre ». Les anges peuvent donc monter toujours en perfection et en béatitude.

L'argument *sed contra* dit que « mériter et progresser appartiennent au temps de l'épreuve »; c'est le propre des êtres qui ne sont pas encore arrivés au terme. « Or, les anges » bienheureux « ne sont plus dans le temps de l'épreuve; ils sont arrivés au terme. Il s'ensuit qu'ils ne peuvent ni mériter ni progresser dans la béatitude ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à ce grand principe qui domine toute la science du mouvement et de l'action et qui réfute à lui seul toute la philosophie nouvelle du devenir sans principe ni fin ou de l'évolution bergsonienne, — savoir, que « dans tout mouvement, l'intention du moteur porte sur quelque chose de déterminé, vers quoi il pousse le mobile; l'intention, en effet, porte sur la fin, et le procédé sans fin répugne à la raison de fin. Or, il est manifeste, poursuit le saint Docteur, que la créature raisonnable ne pouvant pas par sa propre vertu atteindre la béatitude qui consiste dans la vision de Dieu — et nous l'avons montré plus haut (art. 1 de la question présente, et q. 12, art. 4) — il lui faut une impulsion venue de Dieu même, qui l'y dirige. Par conséquent, il y aura un quelque chose de déterminé vers quoi chaque créature raisonnable sera dirigée » ou *destinée*, au sens précis de ce mot (Cf. q. 23, art. 1) « comme à sa fin dernière. Or, ce quelque chose de déterminé » ou ce degré fixe qu'il faut atteindre, « on n'en peut pas trouver la raison, dans la vision béatifique, du côté de l'objet qui est vu; car c'est la même Vérité souveraine qui est vue par tous les esprits bienheureux, quoique à des degrés divers. C'est donc en raison du mode dont on voit, que divers termes sont assignés intentionnellement par Celui qui dirige vers la fin. Il ne se peut pas, en effet, que la créature raisonnable, si elle est élevée à voir la

souveraine Essence, soit élevée aussi au degré souverain de la vision, qui est la compréhension; car ceci ne peut convenir qu'à Dieu seul, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 12, art. 7; q. 14, art. 3). Seulement, comme une vertu infinie est requise pour comprendre Dieu, et que la vertu de la créature sera toujours finie, étant donné d'autre part qu'entre le fini et l'infini il y aura toujours une infinité de degrés, il s'ensuit qu'il y a une infinité de modes dont la créature raisonnable peut être admise à voir Dieu de façon plus ou moins parfaite. Or, de même que la béatitude consiste dans la vision de Dieu, ainsi les divers degrés de cette béatitude consistent dans les divers modes dont on voit. Il s'ensuit que chaque créature raisonnable est conduite par Dieu à cette fin de la béatitude, en telle manière qu'elle est conduite aussi, en vertu de la prédestination divine, à tel degré déterminé de béatitude ». La fin marquée par Dieu, au sujet de chaque créature raisonnable, n'est pas seulement la béatitude ou la vision de son essence, en général; c'est aussi le degré particulier ou spécial et déterminé, auquel elle doit atteindre. « Il s'ensuit que ce degré une fois atteint, elle ne saurait passer à nn autre et monter plus haut ». Quel jour lumineux cet article ne projette-t-il pas sur toute la question du bonheur ou de la fin de la créature et de sa destinée! C'est un commentaire magnifique de tout ce qui a été dit, à la question 23, sur la prédestination.

L'*ad primum* est d'une importance exceptionnelle pour préciser la vraie nature du mérite et ses rapports avec la charité. Saint Thomas commence par nous avertir que « le mérite est le propre de celui qui tend à sa fin »; c'est, en effet, en raison d'une fin à obtenir à titre de récompense que nous parlons de mérite; et, par conséquent, le fait de mériter ne peut convenir qu'aux êtres qui n'ont pas encore atteint leur fin mais qui y tendent. « D'autre part, tendre à sa fin, pour la créature raisonnable, n'est pas seulement subir une impulsion qui l'y pousserait, mais c'est encore s'y pousser par sa propre action. Et si la fin qu'il faut atteindre est proportionnée à sa vertu, dans ce cas elle l'acquiert par son action; c'est ainsi que l'homme, par son travail de réflexion, acquiert la science ». [On remarquera, en passant, ce mot délicieux de saint Thomas : *homo meditando acquirit*

scientiam.] « Que si la fin dépasse le pouvoir de la créature raisonnable et doit être reçue de plus haut, l'acte sera dit méritoire de la fin. Or, il est bien évident que ce qui est arrivé » au terme n'a plus à se mouvoir vers ce terme, et s'il est arrivé « au terme dernier », il « n'a plus à se mouvoir du tout», à parler du mouvement qui tend à l'acquisition d'une chose qu'on peut ou qu'on doit avoir et que l'on n'a pas. « Par conséquent, il appartiendra à la charité imparfaite, qui est celle du temps de l'épreuve, de mériter ; mais la charité parfaite », la charité consommée, qui est celle de la patrie, « n'aura pas à mériter ; elle n'aura qu'à jouir de la récompense ; c'est ainsi, d'ailleurs, que pour les habitudes acquises, l'opération qui précède sert à acquérir l'habitude, tandis que celle qui procède de l'habitude acquise n'a plus que raison d'opération parfaite excluant toute difficulté et toute peine. Il en est de même de l'acte de la charité parfaite : cet acte n'a plus raison de mérite; il appartient déjà à la perfection de la récompense». — L'erreur de l'objection provenait donc de ce qu'elle attribuait à la charité en général ce qui est le propre de la charité imparfaite telle qu'elle existe au temps de l'épreuve.

L'*ad secundum* répond qu' « une chose peut être dite utile à un double titre : et comme ce qui conduit au terme ; auquel titre, le mérite, eu égard à la béatitude, est chose utile ; et comme la partie relativement au tout : auquel sens le mur est utile pour la maison. C'est de cette seconde manière que les ministères remplis par les anges bienheureux leur sont utiles, en ce sens qu'ils constituent une partie de leur béatitude ; car de répandre autour de soi et sur autrui la perfection que l'on possède est une des propriétés de l'être parfait en tant que tel ». Pouvait-on répondre à l'objection d'une manière plus suave et plus profonde?

L'*ad tertium* fait remarquer que « si l'ange bienheureux n'est pas au souverain degré de la béatitude au sens pur et simple », chose qui n'appartient qu'à Dieu, « il est cependant au dernier degré où il puisse atteindre lui-même selon la prédestination divine. — Toutefois, il est vrai que la joie des anges portant sur le salut de ceux qui se sauvent par leur ministère, peut s'accroître, selon cette parole que nous lisons en saint Luc, ch. xv

(v. 10) : *Il y aura de la joie, en présence des anges de Dieu, pour un pécheur qui fait pénitence.* Mais cette joie se rattache à la récompense accidentelle, qui peut, en effet, être accrue jusqu'au jour du jugement. C'est ce qui a fait dire à certains que les anges bienheureux peuvent acquérir des mérites relativement à la récompense accidentelle ». Le Maître des *Sentences*, Pierre Lombard, avait soutenu ce sentiment. « Mais, poursuit saint Thomas, il est mieux de dire qu'en aucune façon il ne peut être question de mérite pour un être bienheureux, à moins qu'il ne soit tout ensemble au terme et dans la voie, chose qui a été le propre exclusif du Christ. Quant à la joie dont il s'agit, les anges bienheureux l'acquièrent en vertu de leur béatitude plutôt qu'ils ne la méritent ». — La doctrine exposée par saint Thomas dans cet *ad tertium* doit être soigneusement retenue. Elle répond à des questions que se pose naturellement tout esprit curieux de s'instruire sur la grande œuvre de Dieu dans ses élus.

Les anges n'ont pas été créés dans l'état de gloire ou de béatitude; ils l'ont dû mériter comme une récompense, en correspondant à la grâce qu'ils avaient reçue de Dieu dès le premier instant de leur être. Mais cette récompense leur a été conférée aussitôt après leur premier acte méritoire et conformément au degré de grâce que Dieu avait proportionné à la perfection de leur nature. Une fois glorifiés, tout en gardant leurs facultés naturelles et les actes qui leur sont propres, ils se sont trouvés, en vertu de la lumière de gloire, dans l'impossibilité absolue de pécher; comme aussi ils ne peuvent plus maintenant, à proprement parler, mériter. Ils sont au terme de leur béatitude et pour jamais.

Nous avons vu, dans les questions précédentes, comment l'ange avait été produit dans son être de nature et comment il a été élevé à l'ordre surnaturel. Nous devons maintenant étudier la chute de plusieurs d'entre eux ou, selon que s'exprime saint Thomas, « comment les anges sont devenus mauvais ». Et ici deux questions se posent : d'abord, la faute des anges; puis, leur punition.

D'abord, la faute. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXIII.

DE LA MALICE DES ANGES EN CE QUI EST DE LEUR FAUTE.

Cette question comprend neuf articles :

1° Si le mal de coulpe peut être dans les anges?
2° Quelles sortes de péchés peuvent être en eux?
3° Quelle sorte de recherche a constitué le péché de l'ange?
4° A supposer que quelques-uns soient devenus mauvais par le péché de leur volonté propre, en est-il quelques-uns qui soient naturellement mauvais?
5° A supposer que non, s'en est-il trouvé quelqu'un parmi eux qui, au premier instant de sa création, ait pu être mauvais par un acte de sa volonté propre?
6° A supposer que non, y a-t-il eu quelque durée entre la création et la chute ?
7° Si le plus élevé de ceux qui sont tombés était le plus élevé de tous les anges ?
8° Si le péché du premier ange a été pour les autres une cause de péché?
9° S'il en est tombé autant qu'il en est demeuré?

De ces neuf articles, les trois premiers traitent du péché même des anges; les trois suivants, des conditions dans lesquelles ce péché s'est produit; les trois derniers, de ceux, parmi les anges, qui ont péché. — D'abord, du péché lui-même. Saint Thomas se pose, à ce sujet, trois questions : premièrement, la possibilité ; secondement, la nature; troisièmement, l'objet de ce péché des anges. — Et d'abord, la possibilité.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le mal de coulpe peut être dans les anges?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « le mal de coulpe ne peut pas être dans les anges ». — La

première arguë de la raison même de mal, en ce qu'elle a de plus métaphysique : « Le mal ne peut être que là où se trouve la puissance, ainsi qu'il est dit au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 10; Did., liv. VIII, ch. IX, n. 3, 4); attendu que le sujet de la privation » (et le mal est une privation) « est l'être en puissance. Or, les anges étant des formes subsistantes n'ont pas de puissance dans leur être. Il s'ensuit qu'en eux le mal ne saurait se trouver ». — La seconde objection dit que « les anges l'emportent en dignité sur les corps célestes. Or, dans les corps célestes, il ne peut pas y avoir de mal, ainsi que le disent les philosophes. Donc, à plus forte raison ne peut-il pas y avoir de mal dans les anges ». Cet argument n'a de valeur que dans la théorie des anciens admettant une nature spéciale pour les corps célestes. — La troisième objection fait observer que « ce qui est naturel demeure toujours. Or, il est naturel aux anges qu'ils se meuvent d'un mouvement de dilection vers Dieu » : ils aiment Dieu naturellement. « Il s'ensuit que ce mouvement d'amour est inséparable de leur nature. Et parce que, en aimant Dieu, ils ne peuvent pas pécher, il s'ensuit que tout péché est impossible pour eux ». — La quatrième objection est ainsi conçue : « L'appétit ne porte que sur le bien ou sur ce qui paraît tel. Dans les anges, il ne se peut pas qu'une chose apparaisse comme un bien sans qu'elle le soit en effet; parce que chez eux toute erreur est impossible, ou du moins l'erreur ne peut venir qu'après la faute » : tant que leur volonté est droite, ils ne peuvent pas errer [Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 58, art. 5]. « Ainsi, les anges ne peuvent rechercher que ce qui est un bien véritable. Mais à rechercher un tel bien, il n'y a jamais de péché. Donc, les anges ne peuvent pas pécher dans l'acte de leur volonté ».

L'argument *sed contra* cite le mot du livre de Job, ch. IV (v. 18), disant que *Dieu trouve des fautes même dans ses anges.* — Nous pourrions apporter aussi la parole de Notre-Seigneur, en saint Jean, ch. VIII, v. 44, déclarant que « le diable ne s'est pas tenu dans la vérité ». La chute des mauvais anges est un des points les plus fondamentaux de la doctrine catholique. Aucun doute n'est possible là-dessus.

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit que « soit l'ange, soit toute autre créature raisonnable, si on les considère dans leur nature, sont capables de pécher; et celles de ces créatures à qui il peut convenir de ne point pécher, ont cela, non pas en vertu de leur nature, mais par un don de la grâce ». Voilà donc la règle universelle et qui ne souffre pas d'exception : c'est que nul être créé, si parfait et si élevé qu'on le suppose, dès là qu'il est créature, n'est, par lui-même, à l'abri de tout péché ; que si, en fait, il se trouve dans l'impossibilité de pécher, ce sera par privilège et en vertu d'un don gratuit. Voulant nous donner la raison de cette vérité, saint Thomas nous rappelle que « pécher, en effet, n'est rien autre que dévier, dans son acte, de la rectitude que cet acte doit avoir, qu'il s'agisse du péché dans les choses de la nature, ou dans les œuvres d'art, ou dans la vie morale. Or, de tous les actes, il n'y a, à ne pouvoir pas dévier de sa rectitude, que celui dont la règle est la vertu même de l'agent. Si, en effet, la main de l'artiste était la règle même de la ciselure, il serait impossible que l'artiste ciselât jamais autrement qu'il ne faut; mais, si la règle de cette ciselure est autre, il se pourra que la ciselure soit droite ou qu'elle ne le soit pas », selon que la main de l'artiste se conformera ou non à la règle qui commande son acte. « Or, il n'y a que la volonté divine à être la règle de son acte, parce qu'elle n'est pas ordonnée à une fin supérieure. Toute autre volonté, quelle qu'elle soit, qui est une volonté de la créature, n'a de rectitude, dans son acte, qu'autant qu'elle se conforme à la volonté divine, de qui relève la fin dernière; c'est ainsi que toujours la volonté de l'inférieur se doit régler sur la volonté du supérieur, comme, par exemple, la volonté du soldat sur la volonté du chef de l'armée. Par conséquent, il n'y a que la volonté divine en qui le péché ne se puisse jamais rencontrer; mais toute volonté créée, si nous ne tenons compte que de ses conditions naturelles, est soumise à la possibilité de pécher ». — Les tenants de la « morale indépendante » feront bien de méditer cet article. Ils y verront qu'en morale, comme en tout, parler d'indépendance à l'endroit de Dieu, c'est violenter toute raison et, parce qu'on bâtit sans fondement, bâtir en réalité sur le vide.

L'*ad primum* répond que « dans les anges, il n'y a pas de puissance à l'être naturel » : leur être de nature est constitué par un seul principe d'ordre formel ou actuel, qui exclut, comme co-principe de nature, tout élément potentiel. « Mais, dans l'ordre de la partie intellective, il y a, en eux, la puissance de se porter à ceci ou à cela. Et c'est à ce titre que nous parlons de possibilité du mal pour eux ». La possibilité du mal, pour l'ange, n'est pas d'ordre substantiel, mais d'ordre accidentel, en raison des opérations de ses facultés.

L'*ad secundum* n'accepte pas la parité qu'on voulait faire entre les anges et les corps célestes, même en argumentant dans la pensée des anciens. Saint Thomas, se plaçant toujours dans ce sentiment des anciens, dit que « les corps célestes n'ont d'autre opération que l'opération naturelle »; il n'y a pas en eux d'opération libre. « Et voilà pourquoi, de même que dans leur nature, le mal de corruption ne saurait se trouver; de même, dans leur opération naturelle, le mal qui consiste dans le désordre de l'acte ne saurait se trouver non plus. Mais, dans les anges, au dessus de l'action naturelle, se trouve l'action du libre arbitre; et c'est en raison de cette action que le mal peut exister en eux ».

L'*ad tertium* est bien à noter. Saint Thomas y déclare qu' « il est naturel à l'ange d'aller, d'un mouvement d'amour, vers Dieu, selon que Dieu est le principe de l'être ». A ce titre, l'ange ne peut pas ne pas aimer Dieu par dessus tout; et donc, nous accordons que dans l'ordre naturel, l'ange ne peut pas pécher, comme le voulait l'objection. « Mais que l'ange se porte vers Dieu selon qu'Il est l'objet de la béatitude surnaturelle, ceci provient de l'amour gratuit, et l'ange par le péché a pu s'en détourner ». Au point de vue affectif, la volonté de l'ange est naturellement fixée dans l'amour de Dieu considéré comme principe de l'ordre naturel; mais elle n'est pas fixée dans l'amour de Dieu, principe et fin de l'ordre surnaturel : il y faut, pour cela, la confirmation gratuite dans le bien par la vision face à face; et voilà pourquoi, antérieurement à cette vision, les anges ont pu se détourner de Dieu à ce titre et pécher.

L'*ad quartum* nous explique que « le péché peut se trouver dans l'acte du libre arbitre d'une double manière. D'abord, en ce

que le choix tombe sur un mal ; c'est ainsi que l'homme pèche quand il choisit l'adultère qui de soi est un mal. Un tel péché procède toujours de l'ignorance ou de l'erreur ; car jamais, sans cela, ce qui est un mal ne serait choisi à titre de bien. L'adultère, en effet, se trompe dans l'espèce, tandis qu'il choisit ce plaisir de l'acte désordonné comme un bien à se procurer pour le moment, entraîné par la passion ou l'habitude, bien que d'une façon générale il ne se trompe pas et qu'il porte un jugement vrai sur ce point » : savoir, que l'adultère est mal. Il sait très bien, quand son jugement est libre, que l'adultère est un mal ; mais, dans tel cas particulier, égaré par la passion ou entraîné par la mauvaise habitude, il croit que, pour lui, pratiquement, c'est chose bonne. « De cette façon-là, le péché n'a pas pu être dans l'ange. Dans l'ange, en effet, il n'y a pas de passions qui puissent lier la raison ou l'intelligence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 59, art. 4) ; ni non plus il n'a été possible que son premier péché ait été précédé par une habitude l'inclinant au mal. Mais il est une autre manière dont il arrive que le libre arbitre pèche : c'est quand il choisit une chose bonne en soi, mais sans tenir compte de la mesure ou de la règle voulue ; en telle sorte que le défaut d'où suit le péché n'est que dans le choix lui-même se faisant sans ordre, nullement du côté de la chose qui est choisie ; comme par exemple, si quelqu'un se déterminait à prier, sans tenir compte des prescriptions de l'Église réglant cet exercice. Ce péché ne présuppose pas l'ignorance, mais seulement un manque d'attention : on ne considère pas ce qu'il y aurait à considérer avant d'agir. C'est de cette manière que l'ange a péché, se portant par son libre arbitre sur son propre bien sans prendre garde à la règle de la volonté divine ». — Ainsi donc, pour saint Thomas, l'ange n'a pas pu se tromper prenant un mal pour un bien ; mais il a pu être distrait, voulant son bien dans des conditions qui n'étaient pas celles voulues par Dieu.

On s'est demandé, à propos de la doctrine enseignée par saint Thomas dans cet article, notamment à propos de l'*ad tertium*, si, d'après saint Thomas, le péché de l'ange n'était possible que dans l'ordre surnaturel, de telle sorte que, dans l'ordre naturel,

l'ange serait impeccable. Le P. Janssens, citant l'opinion de Billuart, d'après laquelle « si les anges n'avaient pas été élevés à l'ordre surnaturel, ils eussent été dans l'impuissance pure et simple de pécher », rejette ce sentiment et s'appuie sur saint Thomas lui-même qui n'admet pas, nous l'avons vu au corps de l'article, qu'aucune créature soit, de par sa nature, impeccable. Nous croyons qu'il y a, dans ce procédé du P. Janssens, une confusion. Que saint Thomas rejette toute possibilité de péché, pour l'ange, à moins que l'ange ne soit présupposé élevé à l'ordre surnaturel, la chose n'est pas douteuse. L'*ad tertium* du présent article le disait assez clairement. Mais nous avons un témoignage encore plus formel, si possible, dans le passage suivant des *Questions du Mal* (q. 16, art. 3) : « quelque autre hypothèse que l'on fasse et quoi qu'on puisse dire se rapportant à l'ordre naturel, le péché de l'ange n'a pas pu consister en cela. Le mal, en effet, ne se trouve pas en ce qui est toujours en acte, mais seulement dans les êtres où l'acte peut être séparé de la puissance. Or, tous les anges ont été créés avec une nature telle que tout ce qui touche à leur perfection naturelle, ils l'ont eu dès le début de leur être. Cependant, ils demeuraient en puissance aux biens surnaturels que la grâce de Dieu pouvait leur conférer. Il suit de là que le péché du démon n'a point porté sur quelque chose ayant trait à l'ordre naturel, mais sur quelque chose de surnaturel ».

Ainsi donc, pour saint Thomas, l'ange n'a pu pécher d'abord que relativement aux biens surnaturels. Et dans ce sens il est vrai de dire, avec Billuart, que, *dans l'ordre naturel, l'ange eût été impeccable*. S'ensuit-il, comme paraît le croire le P. Janssens, que pour Billuart et tous ceux qui se rangent au même sentiment, l'ange *soit naturellement impeccable* ? Nullement. Car autre chose est dire que dans l'ordre naturel l'ange eût été impeccable, autre chose dire que l'ange est naturellement impeccable. Dans le premier cas, on veut dire simplement, comme s'en expliquait saint Thomas dans l'article 3 de la question 16 *du Mal* que nous citions tout à l'heure, que la nature de l'ange n'étant en puissance à rien mais étant totalement en acte *quant à sa perfection naturelle*, il n'y a pas place pour lui, *dans cet ordre*, à un mal quelconque, dont l'essence est de supposer une

puissance séparée de son acte. Dans le second cas, le sens serait que la nature de l'ange est telle que l'ange ne peut jamais pécher. Ceci, nul thomiste ne l'a jamais dit; car ce serait, comme l'insinue ou le déclare saint Thomas au présent corps de l'article ou dans les autres passages cités par le P. Janssens, affirmer d'une créature qu'elle est l'acte pur. Une nature peut être totalement en acte dans son ordre, sans être pour cela l'acte pur. Et, en effet, l'ange qui dans l'ordre naturel était impeccable, était parfaitement peccable eu égard à l'ordre surnaturel : il n'a été purement et simplement impeccable qu'après avoir été, par grâce, confirmé dans le bien absolu en vertu de la vision béatifique. — Telle est la doctrine de saint Thomas.

Le mal de coulpe a pu se trouver dans l'ange, parce que l'ange est un être créé ayant une volonté qui pouvait — en dehors de l'ordre strictement naturel — se porter sur un *bien* créé, sans tenir compte des règles fixées par la volonté divine. (Cf. sur l'origine du mal dans la volonté, ce qui a été dit à propos de la question 49, art. 1, *ad 3um*). Dans l'appétit naturel, le mal ne saurait se trouver, parce que l'appétit naturel n'est rien autre que la loi éternelle elle-même, c'est-à-dire la volonté divine, participée dans la créature; de même donc que la volonté divine est indéfectible, ainsi tout appétit naturel. Où donc le mal peut-il se trouver? Dans l'appétit volontaire, *en tant que volontaire;* dans la volonté qui n'est pas la volonté de nature, mais la volonté de raison. C'est qu'en effet cette volonté ou cet appétit se peut façonner sa règle qui pourra ne pas cadrer avec la règle divine et incréée. Et c'est ce que l'ange a pu faire dans l'ordre surnaturel [Cf. q. 58, art. 5].

L'ange a pu pécher. Mais quel péché a été le sien? Quel péché pouvait-il commettre d'abord? Quels péchés peut-il commettre encore et depuis qu'il est tombé? — Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si dans les anges ne se peuvent trouver que les péchés d'orgueil et d'envie ?

Trois objections veulent prouver que « dans les anges il n'y a pas que les péchés d'orgueil et d'envie qui puissent se trouver ». — La première observe que « quiconque peut accepter la délectation du péché, peut accepter le péché lui-même. Or, les démons se délectent dans les obscénités des péchés charnels, ainsi que le dit saint Augustin, au deuxième livre de la *Cité de Dieu* (ch. IV, XXVI). Donc on peut trouver aussi, dans les démons, les péchés de la chair ». — La seconde objection fait remarquer que « si l'orgueil et l'envie sont des péchés spirituels, la paresse, l'avarice et la colère le sont également. Puis donc qu'aux esprits conviennent les péchés spirituels comme à la chair les péchés charnels, il s'ensuit que dans les anges ne se trouveront pas seulement l'orgueil et l'envie, mais encore la paresse et l'avarice ». — La troisième objection rappelle que « d'après saint Grégoire, dans ses *Morales* (liv. XXXI, ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), de l'orgueil naissent plusieurs vices, et pareillement aussi de l'envie. Or, si l'on a la cause, on doit avoir l'effet. Et par conséquent, l'orgueil et l'envie ne peuvent se trouver dans les anges, qu'il ne s'y trouve en même temps une foule d'autres vices ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin » qui « dit au livre quatorze de la *Cité de Dieu* (ch. III), que *le diable n'est ni fornicateur, ni ivrogne, ni autre chose de ce genre ; mais qu'il est cependant orgueilleux et envieux* ». — Saint Athanase avait dit aussi : « *Ce n'est pas pour cause de fornication, ou d'adultère, ou de vol, que Satan a été précipité du ciel ; c'est l'orgueil qui l'a plongé au fond de l'abîme* » (Discours sur la virginité). — Ces deux textes si formels de saint Augustin et de saint Athanase sont d'autant plus à remarquer, que bien d'autres Pères de l'Église ont été hésitants sur la question

actuelle, à cause surtout du fameux passage de la Genèse (ch. IV) où il est parlé des « fils de Dieu » et de leur commerce avec « les filles des hommes » [Cf. q. 51, art. 3, *ad 6um*].

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « un péché se peut trouver en quelqu'un à un double titre : ou à titre de culpabilité, ou à titre d'acte produit. — A titre de culpabilité, tous les péchés se trouvent être dans les démons ; car, en poussant les hommes à tous les péchés qu'ils commettent, ils encourent la responsabilité de tous ces péchés. — Mais s'il s'agit de l'acte même du péché » considéré comme émanant de celui qui le commet, « ces péchés-là seulement pourront être dans les anges mauvais, auxquels la nature spirituelle peut se trouver inclinée. Or, la nature spirituelle ne peut être inclinée aux biens qui sont le propre du corps ; ce n'est qu'aux biens qui peuvent se trouver dans les choses spirituelles : car rien ne peut être porté d'inclination si ce n'est aux choses qui ont quelque rapport à sa nature. D'autre part, dans les choses spirituelles, il ne peut y avoir jamais de péché à s'y attacher, à moins qu'on ne le fasse contrairement à la règle d'un supérieur. Or, cela même est le péché d'orgueil : de ne pas se soumettre à son supérieur dans les choses où on le doit ». Ce qui constitue le péché d'orgueil, d'après saint Thomas, c'est précisément ce fait de rechercher son propre bien, sa propre excellence, sa gloire, au delà des limites fixées par la volonté supérieure chargée de marquer à chacun sa place. Vouloir sortir de sa place, de son rang, et posséder un bien qui n'est pas conforme à cette place et à ce rang, voilà, au sens le plus formel, le péché d'orgueil. Et parce que, dans l'ordre des biens spirituels, à ne considérer que ces biens en eux-mêmes, on ne saurait excéder en les voulant, il s'ensuit que la première raison de péché consistera, pour des êtres spirituels, non pas dans le fait de vouloir un bien quelconque, mais seulement dans le fait de vouloir un bien hors des limites ou des conditions fixées par la volonté supérieure. « C'est pourquoi, conclut une première fois saint Thomas, le premier péché de l'ange n'a pu être qu'un péché d'orgueil ». L'ange a péché en ne restant pas à sa place. Ç'a été son premier péché. Il n'a pu d'abord pécher que de cette façon-là.

« Mais par voie de conséquence il a pu aussi se trouver en eux le péché d'envie. C'est qu'en effet il y a la même raison, pour l'appétit, de tendre à ce qu'il désire et de repousser ce qui lui est opposé. Or, si l'envieux s'attriste du bien des autres, c'est parce qu'il estime que ce bien des autres est un obstacle à son propre bien. Mais l'ange mauvais n'aurait jamais pu estimer que le bien des autres était un obstacle à son propre bien, s'il n'avait voulu pour lui une place à part », hors des limites ou du rang marqué par Dieu à chaque créature, « laquelle place évidemment empiète sur celle des autres et se trouve contrariée par elles. Et voilà pourquoi, après le péché d'orgueil, a suivi, dans l'ange prévaricateur, le mal de l'envie, faisant qu'il s'attristait du bien de l'homme, et aussi de l'excellence divine, en tant que Dieu se sert de lui, contrairement à sa propre volonté, pour faire éclater sa gloire ». Le démon, par son péché d'orgueil, a voulu une gloire exceptionnelle et d'une façon indue. Il s'ensuit que toute gloire qu'il rencontre et qui n'est pas la sienne lui porte ombrage. De là son péché d'envie ou de jalousie. Il est jaloux de la gloire ou du bonheur de l'homme, parce que cette gloire ou ce bonheur ne sont pas les siens, et aussi parce que l'homme, qui lui est inférieur en nature, se trouve, par grâce, plus élevé et plus heureux que lui. Il est encore plus jaloux de la gloire et du bonheur de Dieu, qui, dans sa puissance, a trouvé le secret de faire tourner à sa gloire la malice même du démon. — Ce double péché d'envie entre pour une part prépondérante, ainsi que nous aurons à le dire plus tard, dans la cause du mal qui règne parmi les hommes.

L'*ad primum* répond que « les démons ne se délectent pas dans les obscénités des péchés charnels, comme si ces choses leur procuraient à eux-mêmes le plaisir de la chair; mais tout cela procède, en eux, de l'envie qui leur fait prendre plaisir à quelque péché que ce soit, commis par les hommes, en tant que cela constitue un obstacle au bien de l'homme ».

L'*ad secundum* répond que « l'avarice, à la prendre sous la raison de péché spécial, est l'appétit désordonné des choses temporelles qui servent à l'usage de la vie humaine et sont estimables à prix d'argent. Il est clair que les démons ne sont affection-

nés à ces choses, pas plus qu'aux plaisirs charnels. Et, par conséquent, l'avarice, ainsi entendue, ne peut pas se trouver en eux. Mais si on entend, par avarice, l'appétit immodéré de n'importe quel bien créé, en ce sens l'avarice rentre dans le péché d'orgueil qui est dans les démons. — Pour ce qui est de la colère, elle est toujours avec une certaine passion, comme la concupiscence. Et voilà pourquoi on ne peut pas l'attribuer aux démons, si ce n'est d'une façon métaphorique. — La paresse est une certaine tristesse qui rend l'homme lent aux actes de la vie spirituelle, en raison de la fatigue que son corps en éprouve ; or, il est bien évident qu'une telle fatigue ne saurait être dans les démons ». Il s'ensuit qu'en eux il n'y a pas à parler de paresse. — « Ainsi donc, on le voit, il n'y a que l'orgueil et l'envie à être des péchés purement spirituels pouvant se trouver dans les démons ; et encore, faut-il remarquer qu'il ne s'agit pas de l'envie au sens passionnel, mais selon qu'elle émane de la volonté contrariée par le bien des autres ».

L'*ad tertium* dit que « sous l'envie et sous l'orgueil, au sens où nous les affirmons des démons, se trouvent compris tous les autres péchés qui en dérivent », tels que la haine, la désobéissance, et le reste.

Le premier péché de l'ange a dû être et n'a pu être qu'un péché d'orgueil. Il a voulu son propre bien sans tenir compte et en sortant des limites fixées par la volonté libre de Dieu son suprême Seigneur. Il s'est arrogé une gloire qui ne lui appartenait pas et qu'il ne pouvait pas avoir. Il a voulu une excellence qui le mettait en révolte contre Dieu. — Mais quelle est bien cette sorte d'excellence ou de gloire que l'ange s'est arrogée ? Qu'a-t-il voulu pour lui sans qu'il eût le droit de le vouloir ? Est-il vrai que son esprit ait été hanté par la folle pensée de devenir Dieu, d'être semblable à Dieu ?

C'est ce point que nous devons maintenant examiner.

Article III.

Si le diable a recherché d'être comme Dieu?

Trois objections veulent prouver que le « diable n'a pas voulu être comme Dieu ». — La première observe que « ce qui ne peut pas être conçu ne peut pas être désiré : c'est qu'en effet il n'y a que le bien perçu qui meuve l'appétit soit sensible, soit rationnel ou intellectuel ; et le péché ne peut être que dans cette sorte d'appétit. Or, qu'une créature soit égale à Dieu, ceci ne peut pas entrer dans une intelligence : il y a, en effet, contradiction ; car le fini, s'il égalait l'infini, serait lui-même infini. Il n'a donc pas été possible que l'ange désire être comme Dieu ». — La seconde objection dit que, d'ailleurs, si on exclut le sens que nous venons d'exclure et qui est impossible, il n'y a pas de péché à désirer une certaine ressemblance avec Dieu. « Ce qui est la fin de la nature peut être désiré sans péché. Or, ressembler à Dieu est la fin que poursuit naturellement toute créature. Par conséquent, si l'ange a désiré être comme Dieu, non par voie d'égalité, mais par voie de similitude, il semble qu'il n'y a pas eu, en cela, pour lui, de péché ». — La troisième objection revient à l'impossibilité signalée dans la première objection. « L'ange a été créé dans une plus grande plénitude de sagesse que l'homme. Or, il n'est aucun homme, à moins qu'il soit tout à fait fou, qui veuille être égal à l'ange, bien loin de vouloir être égal à Dieu. Car la volonté réfléchie ou consciente ne porte que sur des choses possibles, au sujet desquels on peut délibérer. A combien plus forte raison l'ange n'aura-t-il pas voulu être comme Dieu ; il n'est pas possible que son péché ait consisté en cela ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, dans Isaïe, chapitre XIV (v. 13, 14), en la personne du diable : *Je monterai au ciel; je serai semblable au Très-Haut* ». C'est au roi de Babylone que ces paroles sont prêtées ; mais le roi de Babylone symbolise ici le prince des anges rebelles. — « Saint Augustin dit aussi, au livre des *Questions de l'Ancien Testament* (q. CXIII)

[ce livre est tenu aujourd'hui pour apocryphe] qu'enflé d'orgueil, le démon *a voulu être appelé Dieu* ». — Nous pourrions apporter encore le texte de saint Paul dans sa deuxième Épître *aux Thessaloniciens*, ch. II, v. 4, où, parlant de l'Antéchrist, il dit : *auparavant se manifestera l'adversaire qui s'élève contre tout ce qui est appelé Dieu ou honoré d'un culte, jusqu'à s'asseoir dans le sanctuaire de Dieu et à se présenter comme s'il était Dieu.* — Le nom même de *Michel* — Micaël, *quis ut Deus, qui est comme Dieu?* — précise l'objet de la lutte entre les bons et les mauvais anges, les uns voulant ravir à Dieu sa gloire incommunicable, et les autres se ralliant autour de ce cri, expression de leur fidélité, poussé par Michel : *qui est comme Dieu?* [Cf. *Apocalypse*, ch. XII, v. 7 et suiv.]

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sans aucun doute, l'ange a péché en voulant être comme Dieu ». Ce que nous venons de rappeler au sujet de saint Michel et de son nom le prouve manifestement. « Mais, ajoute saint Thomas, on peut entendre cette formule dans un double sens : ou par mode d'égalité, ou par mode de similitude. — Au premier sens, il n'a pas été possible que l'ange veuille être comme Dieu. Il savait, en effet, d'une connaissance naturelle, que c'était chose impossible; et son premier acte de péché n'a pas été précédé en lui par quelque habitude ou quelque passion liant sa faculté de connaître, au point de la faire se tromper dans tel cas particulier et choisir l'impossible, comme il arrive parfois chez nous. D'ailleurs, à supposer que la chose fût possible », l'ange n'aurait pas pu le désirer et le vouloir, car « c'est contraire à son désir naturel. Le désir naturel de tout être, en effet, est de conserver son être; et cet être ne se conserverait pas, s'il y avait transmutation en une autre nature. Il s'ensuit qu'aucun être appartenant à une nature de degré inférieur ne peut désirer le degré de la nature supérieure, comme, par exemple, l'âne, ne saurait désirer devenir cheval; car en passant au degré de la nature supérieure, il ne serait déjà plus lui-même. Ce qui trompe, ici, remarque saint Thomas, c'est l'imagination. Parce que, en effet, l'homme désire s'élever à un degré supérieur, quant aux choses accidentelles, qui peuvent croître sans que le sujet soit détruit, on s'imagine

qu'il peut désirer un degré supérieur de nature que cependant il ne pourrait atteindre sans cesser d'être lui-même. Or, il est manifeste que Dieu excède l'ange, non pas seulement en raison de choses accidentelles, mais selon le degré de la nature; et il en est de même d'un ange par rapport aux autres anges. D'où il suit qu'il est impossible qu'un ange inférieur désire être égal aux anges supérieurs, bien loin qu'il puisse désirer être égal à Dieu ».

On aura remarqué l'importance du raisonnement que vient de formuler saint Thomas. — Il ne permet pas de s'arrêter au sentiment de certains théologiens ou de certains mystiques voulant que le péché de l'ange ait consisté dans le désir de l'*union hypostatique*. L'ange, en effet, ne pouvait désirer l'union hypostatique, pour cette raison très simple qu'en désirant cela il aurait désiré la *destruction de sa propre personnalité*. Ceux qui ont émis ce sentiment n'ont pas pris garde qu'ils étaient le jouet de leur imagination.

De même, sont le jouet de leur imagination les tenants du transformisme ou de l'évolutionnisme qui enseignent le passage d'une espèce à un autre. Un tel passage d'espèce à espèce supposerait qu'il a pu se trouver, dans les espèces inférieures, une sorte d'aspiration à devenir ce que devaient être les espèces supérieures. Or, cette sorte d'aspiration, saint Thomas vient de nous le dire, doit être rejetée comme antinaturelle. Aucune nature inférieure ne peut aspirer à devenir ce qu'est une nature supérieure, *s'il s'agit d'une transformation spécifique;* car ce serait désirer sa propre destruction. L'évolution n'est possible qu'au sens de *l'amélioration accidentelle*, l'espèce ou la nature demeurant identique.

Nous avons dit qu'il était une seconde manière d'entendre que l'ange ait pu désirer être comme Dieu, non par mode d'égalité, mais par mode de similitude. Et cela encore, « désirer être comme Dieu par la ressemblance peut s'entendre de deux manières. — D'abord, relativement à ce en quoi un être est apte à ressembler à Dieu. Auquel sens, si un être désire ressembler à Dieu, il ne pèche pas, pourvu qu'il veuille acquérir cette ressemblance dans l'ordre voulu, c'est-à-dire en la tenant de Dieu. Il pècherait, en effet, s'il voulait en toute justice ressembler à Dieu,

comme si cette ressemblance était due à sa seule vertu et non à l'action de Dieu en lui. — D'une autre manière, un être peut vouloir être semblable à Dieu, relativement à ce en quoi il n'est pas apte à lui être semblable; comme si, par exemple, quelqu'un désirait être créateur du ciel et de la terre, chose qui n'appartient qu'à Dieu. Un tel désir serait un péché. Or, c'est de cette manière que le démon a désiré être semblable à Dieu. Non pas qu'il ait voulu lui être semblable, quant au fait de n'avoir en rien personne au dessus de lui; en cela, en effet, il aurait désiré sa propre destruction, aucune créature ne pouvant exister que par la participation de l'être que Dieu lui communique. Mais il a voulu être semblable à Dieu, en ce qu'il a désiré, comme fin dernière de sa béatitude, ce à quoi il pouvait atteindre par la vertu de sa nature, détournant son désir de la béatitude surnaturelle qui a pour cause la grâce de Dieu ».

De même que Dieu trouve dans sa nature son bonheur dernier, sans avoir rien à attendre et à recevoir d'une nature supérieure; de même l'ange prévaricateur a voulu trouver dans sa nature à lui son bonheur dernier, sans rien devoir à l'intervention gratuite de Dieu. Il a voulu se suffire, comme Dieu se suffit. C'est là le côté formel de son péché, ainsi que le remarque saint Thomas, en signalant une autre manière d'entendre cet orgueil de l'ange.

« Que si l'ange a désiré comme fin dernière », non plus le bonheur naturel, mais encore le bonheur surnaturel, c'est-à-dire « la ressemblance divine qui a pour cause la grâce, il l'aura voulu avoir par la vertu de sa nature et non par le secours de Dieu, selon que Dieu l'avait statué ». Saint Thomas fait remarquer que « cette dernière explication s'harmonise bien avec ce que dit saint Anselme (dans son livre *sur la chute du diable*, ch. VI), déclarant que le démon a désiré ce à quoi il serait parvenu s'il fût demeuré fidèle ». Et le saint Docteur ajoute que « ces deux explications reviennent en quelque sorte à une même chose. Dans l'un et l'autre cas, en effet, l'ange a voulu avoir son bonheur dernier par sa propre vertu, chose qui ne convient qu'à Dieu ».

C'est en cela donc que l'ange a voulu indûment être semblable à Dieu : parce qu'il a voulu, dans la possession de son bonheur,

se suffire, comme Dieu se suffit; soit qu'il ait voulu posséder la vision de Dieu sans la lui devoir par grâce, ainsi que le pense saint Anselme; soit qu'il ait été si satisfait du bonheur qu'il goûtait déjà dans les richesses de sa nature, qu'il ait voulu se contenter de celui-là, dédaignant le bonheur surnaturel que Dieu lui offrait, mais qu'il devait reconnaître ne pas lui appartenir par nature. — Cajétan fait remarquer que ce dernier sentiment est de beaucoup le plus facile à justifier et à comprendre; et que sans doute c'est le sentiment préféré par saint Thomas, qui l'a exposé en premier lieu et sans aucune réserve.

Saint Thomas ajoute, en finissant : « Parce que ce qui est de soi est le principe et la cause de ce qui n'est que par autrui, de ce premier mode » dont l'ange a désiré être semblable à Dieu, voulant se suffire, au point de vue de son bonheur, comme Dieu se suffit, « s'en est suivi cet autre mode, qu'il a désiré exercer sur ce qui était au dessous de lui une certaine domination : en quoi, aussi, il a voulu d'une façon perverse être semblable à Dieu ». Non pas, ici encore, qu'il n'eût, par nature, un certain droit à dominer sur ce qui lui était inférieur; mais il a voulu exercer ce droit au delà des limites marquées par Dieu, et en retenir pour lui les fruits sans en faire hommage au Souverain Seigneur de toutes choses. De là un autre aspect de son péché d'orgueil, secondaire en un sens et qui dérive du premier comme de sa cause.

Nous n'avons pas à répondre spécialement aux objections : « leur réponse à toutes se trouve comprise dans ce qui a été dit » au corps de l'article.

Le premier péché de l'ange a été un péché d'orgueil. Il a voulu une excellence qui ne lui appartenait pas, qui n'appartient qu'à Dieu. Dieu, en vertu de sa nature, possède un bonheur, une béatitude, qui n'a besoin d'aucun complément. Il se suffit pleinement à Lui-même. L'ange s'est vu si riche en dons naturels, il s'est estimé si heureux, qu'il a cru pouvoir et qu'il a voulu se suffire. Dieu lui offrait, en lui imposant de l'accepter volontairement et de reconnaître par là, de façon très expresse, sa sujétion et sa dépendance dans l'ordre de sa perfection et de sa

béatitude, — un surcroît de bonheur en quelque sorte infini, la participation, par grâce, au bonheur même que Lui possède par nature. L'ange, plutôt que de reconnaître l'insuffisance de sa nature et de contracter, envers Dieu, cette dépendance formelle et expresse, dans l'ordre de la perfection et du bonheur, a préféré refuser le don que Dieu lui offrait, se rendant bien compte d'ailleurs qu'il l'offensait, mais pensant pouvoir le faire impunément, et ne prévoyant pas comment Dieu pourrait le troubler dans la possession d'un bonheur inhérent à sa nature. Du même coup et par voie de conséquence, il aspirait à supplanter Dieu, en quelque sorte, auprès des autres créatures qui lui étaient inférieures, voulant exercer sur elles un empire, d'ordre créé sans doute, mais en quelque manière indépendant et certainement criminel; car, alors qu'il ne voulait rien tenir de Dieu par voie de complément ou de don gratuit, il entendait que les créatures inférieures reçoivent de lui et s'avouent dépendantes à son endroit. — Tel a été le premier péché de l'ange, son péché d'effroyable orgueil.

Si on voulait caractériser, d'un mot, ce péché de l'ange, on pourrait dire très justement que ç'a été le péché de *naturalisme*. Il s'est renfermé dans les perfections naturelles qu'il possédait et n'a pas voulu des dons surnaturels que Dieu lui offrait. C'est exactement le péché de la société moderne en révolte contre l'Église de Jésus-Christ. C'est le péché du laïcisme. De tous les péchés qui peuvent être commis, c'est le plus grand. Il entraîne, il est vrai, par voie de conséquence, tous les autres. Mais, à supposer que certaines natures soient moins portées aux excès qui frappent davantage le commun des hommes, le démon se contentera de les tenir par ce péché dont le sien propre est la forme et l'image. Partout où règne ce péché, il règne lui-même en souverain incontesté. Et parce que le bonheur naturel ou la prospérité d'ordre humain sont parfaitement conciliables avec ce péché du laïcisme ou du naturalisme, il faudra donc se garder d'opposer cette prospérité naturelle ou humaine des individus ou des sociétés en rupture de ban avec l'Église, à ce qu'on voudrait appeler quelquefois une infériorité des nations catholiques ou des individus croyants. Les deux ordres sont distincts. Devant

Dieu, il n'y en a qu'un qui ait une valeur définitive. Que s'il permet à ses ennemis de prospérer momentanément dans l'ordre de leurs qualités et de leurs perfections naturelles, Il se réserve de tout remettre au point au jour des suprêmes rétributions.

Dieu voulait que l'ange eût son bien final *dans l'ordre de la grâce;* ce qui était affirmer de façon toute particulière sa souveraineté parfaite et la sainte dépendance de la créature. L'ange a voulu avoir ce bien final *dans l'ordre de la nature*, précisément pour se soustraire à la dépendance que Dieu se proposait de lui faire reconnaître. Son péché a été un péché d'orgueil. Et parce que la souveraine indépendance est le propre de Dieu, l'ange, en revendiquant pour lui une coupable indépendance, s'est pour ainsi dire posé en rival de Dieu. Il a voulu, à sa façon, être Dieu, pour ensuite commander en Dieu et régner en Dieu. De là maintenant son épouvantable haine contre Dieu et contre l'œuvre de Dieu qu'il s'efforce, par tous les moyens possibles, de détruire ou d'imiter et de contrefaire. — Voilà à quel degré de malice l'ange en est venu; voilà jusqu'à quelles profondeurs il est tombé dans l'abîme du mal. Mais comment expliquer une pareille chute? — Était-il mauvais en sortant des mains de Dieu son Créateur? — A-t-il été mauvais dès le premier instant de son être, par un acte peccamineux de sa volonté? — S'est-il écoulé quelque temps, quelque laps de durée, entre sa création et sa chute? — Telles sont les trois questions que nous allons examiner dans les trois articles qui suivent. — Et d'abord, l'ange était-il mauvais en sortant des mains de Dieu?

C'est l'objet de l'article suivant :

Article IV.

Si certains démons sont naturellement mauvais?

Cet article est d'une importance extrême, parce qu'il projette une lumière très vive sur la question toujours si délicate et si troublante de savoir s'il n'y a pas certaines natures qui soient mauvaises par elles-mêmes. — Trois objections veulent prouver

que « certains démons sont naturellement mauvais »; ce qui expliquerait aisément pourquoi ils sont tombés, et, par eux, on expliquerait la chute des autres. Le problème de l'origine du mal s'en trouverait, semble-t-il, grandement simplifié. — La première objection cite une parole de « Porphyre » qui « dit, ainsi que le reproduit saint Augustin, au livre X *de la Cité de Dieu* (ch. XI), *qu'il est un certain genre de démons par nature trompeurs, feignant d'être des dieux ou des âmes de défunts* ». [Ce texte de Porphyre nous prouve que certaines pratiques de spiritisme ne datent pas que de nos jours]. « Puis donc qu'être trompeur est un mal, il s'ensuit que certains démons sont mauvais par nature ». — La seconde objection doit être notée soigneusement. Elle nous vaudra une précieuse réponse de saint Thomas. La principale raison, semble-t-il, qui pourrait empêcher d'admettre que certains anges sont naturellement mauvais, c'est qu'ils sont tous l'œuvre de Dieu. Mais, aux yeux de l'objection, cette raison ne vaut pas. « De même », en effet, « que les anges ont été créés par Dieu, de même les hommes l'ont été aussi. Or, il y a des hommes qui sont naturellement mauvais, au sujet desquels il est dit, au livre de la *Sagesse,* ch. XII (v. 10) : *leur malice est naturelle.* Il semble donc qu'il a pu y avoir aussi des anges naturellement mauvais ». — La troisième objection argumente dans le même sens que la seconde : « Il y a certains animaux sans raison qui ont certaines perversités naturelles; c'est ainsi que le renard est naturellement rusé, et le loup naturellement rapace; et cependant ils sont tous des créatures de Dieu. Par conséquent, les démons aussi, bien qu'ils soient des créatures de Dieu, pourront être naturellement mauvais ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV *des Noms Divins* (de S. Th., leç. 19) que *les démons ne sont pas mauvais par nature* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « tout ce qui est, en tant qu'il est et qu'il a une certaine nature, tend naturellement vers un certain bien, précisément parce qu'il vient lui-même d'un principe bon; car toujours l'effet retourne à son principe » : l'effet tend à imiter sa cause et à reproduire, en lui, autant qu'il le peut, la perfection de cette dernière. « Or, s'il

arrive qu'à un bien particulier puisse se trouver joint un certain mal, comme, par exemple, au feu est joint ce mal qui consiste à brûler ce qui l'entoure, il ne se peut pas qu'au bien universel se trouve joint un mal quelconque ». Et la chose est évidente. Car un bien particulier peut s'opposer à un autre bien particulier; mais en dehors du bien universel, on ne saurait trouver aucun autre bien qui soit en opposition avec lui. « Si donc il est des êtres dont la nature est ordonnée à un bien particulier, ces êtres pourront tendre naturellement à un certain mal, non pas » directement et « en tant que c'est un mal, mais accidentellement, en tant que ce mal est joint à un certain bien ». Par nature, ces sortes d'êtres désireront le bien particulier qui est le leur; mais comme à ce bien particulier, précisément parce qu'il est un bien particulier et non le bien universel, peut s'opposer un autre bien particulier — et c'est ainsi que le bien du lion carnivore s'opposera à cet autre bien qui est la vie de l'agneau, — il s'ensuit qu'en cherchant leur propre bien, ces sortes d'êtres pourront vouloir indirectement le mal d'autrui. « Que si, au contraire, on suppose un être dont la nature soit ordonnée à un bien sous sa raison commune de bien, cet être, en vertu de sa nature, ne peut pas tendre au mal ». S'il y tend, ce ne sera pas en vertu de sa nature, mais par un acte surajouté, par un acte de libre arbitre lui faisant choisir tel bien particulier à l'encontre de tel autre bien particulier. « Or, il est manifeste que toute nature intellectuelle dit ordre au bien universel, qu'elle peut saisir, et qui est l'objet de la volonté ». Toute nature intellectuelle est douée d'intelligence et de volonté : par l'intelligence, elle saisit la raison de bien universel; et c'est à ce bien universel que la volonté est ordonnée comme à son objet propre. Il s'ensuit qu'une nature intellectuelle ne peut pas, en tant que telle, être ordonnée au mal, non pas même d'une façon accidentelle. Elle n'est, en vertu d'elle-même, qu'ordonnée au bien. « Et puisque les démons sont des natures intellectuelles, ils ne peuvent, en aucune manière, avoir une inclination naturelle à quelque mal que ce soit ». Le lion peut avoir et a, en effet, cette inclination naturelle qui consiste à se jeter sur l'agneau pour le dévorer, quand il a faim. Rien de semblable dans une nature intellectuelle, ni par consé-

quent, dans les démons. « Et voilà pourquoi nous devons dire qu'ils ne peuvent pas être naturellement mauvais ». — Toute nature se portant *déterminément* à un bien particulier, pourra fatalement entraîner un certain mal, au sens qui a été dit. Mais une nature qui, de soi, n'est déterminée qu'au bien en tant que bien, et qui demeure indéterminée par rapport à n'importe quel bien particulier, une telle nature, de soi, n'entraîne évidemment aucun mal, et si le mal s'y trouve, il ne s'y trouvera qu'en raison du libre arbitre ! Quelle magnifique doctrine et quel jour ne projette t-elle pas sur toutes les questions de l'ordre humain et de l'ordre moral. Elle s'harmonise si bien avec ce que nous avons vu plus haut, quand il s'est agi de l'origine du mal [Cf. q. 49, art. 1, *ad 3um*].

L'*ad primum* remarque que « saint Augustin », loin d'accepter le mot de Porphyre, « blâme ce dernier de ce qu'il a dit que les démons étaient trompeurs par nature ; et il ajoute qu'ils ne sont pas trompeurs par nature, mais par leur volonté propre » ; s'ils sont tels, c'est par un acte dépravé de leur libre arbitre. — « Que si, explique saint Thomas, Porphyre a prétendu que les démons étaient trompeurs par nature, c'est parce qu'il supposait que les démons appartenaient au genre animal et avaient une nature sensible. La nature sensible, en effet, est ordonnée à un certain bien particulier qui peut avoir un mal adjoint. Et pour ce motif, les êtres sensibles peuvent avoir une certaine inclination naturelle au mal » ; non pas d'une façon directe et de soi, mais « seulement d'une façon accidentelle, en tant que le mal est joint au bien », ainsi qu'il a été dit, au corps de l'article.

L'*ad secundum* explique en quel sens nous pouvons dire que certains hommes sont naturellement mauvais. « La méchanceté de certains hommes peut être dite naturelle, ou bien en raison de l'habitude qui est une seconde nature, ou bien en raison d'une inclination naturelle, du côté de la nature sensible, les portant à quelque passion désordonnée ; auquel sens nous disons de certains hommes qu'ils sont naturellement colères ou sensuels. Mais ce n'est jamais en raison de la nature intellectuelle ». — On remarquera l'importance de cette doctrine, et comment, tout en sauvegardant la dignité supérieure de la nature humaine, elle fait

la part très large aux influences mauvaises qui agissent sur cette nature. Saint Thomas accorde qu'on peut dire de certains hommes qu'ils sont naturellement mauvais. Il y a parmi eux, en un sens très vrai, des natures bonnes et des natures mauvaises. Et la raison en est que la nature humaine est complexe. La partie supérieure de cette nature, la partie intellectuelle, ne peut pas être naturellement mauvaise, pour la raison indiquée au corps de l'article. Mais dans l'homme, il y a aussi la nature sensible ; et cette nature peut être plus ou moins portée à tels ou tels biens d'ordre sensible. Or, cette inclination d'ordre sensible, selon qu'elle sera plus ou moins forte, pourra créer un obstacle plus ou moins grand à la réalisation du bien que la raison ou la foi imposent à l'homme. Elle deviendra, de ce chef, une cause de mal. Et si, en effet, l'homme cède à cette cause de mal, comme aussi tout autant qu'il use mal, à quelque titre que ce soit, de son libre arbitre, il contracte des habitudes mauvaises, qui pourront, elles aussi, faire parler de mauvaise nature, l'habitude, en effet, étant appelée une seconde nature, ainsi que l'observe saint Thomas.

L'*ad tertium* accorde qu' « en raison de la nature sensible, les animaux sans raison ont des inclinations naturelles à certains biens particuliers qui entraînent après eux certaines raisons de mal », ainsi qu'il a été dit au corps de l'article. « C'est ainsi que le renard a pour inclination naturelle de chercher habilement sa nourriture ; d'où suit, pour lui, l'habitude de la ruse ; et cette habitude n'est pas un mal pour lui, puisque c'est une inclination » de tous points « conforme à sa nature » sans qu'aucun autre principe de sa nature y contredise ; « pas plus que ce n'est un mal pour le chien » de garde « d'être furieux » et difficilement abordable, « comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* » (de S. Th., leç. 20). — On ne pourra jamais parler de natures mauvaises pour les animaux au même titre où on en parle pour l'homme ; parce que, dans les animaux, il n'y a pas, comme dans l'homme, lutte entre un double élément de nature. Les animaux n'ont que leur nature sensible. En suivant les inclinations de cette nature, ils agissent donc selon que toute leur nature l'exige ; et par suite, il n'y a pas de mal en eux. Dans

l'homme, au contraire, ainsi qu'il a été dit à l'*ad secundum*, les inclinations de la nature sensible peuvent s'opposer au bien de la nature intellectuelle supérieure ; et c'est pour autant que nous parlons de méchanceté naturelle à son sujet.

Donc, les anges étant des natures purement intellectuelles, il n'a pas été possible que de par leur nature ils se soient trouvés inclinés au mal. S'ils ont péché, c'est uniquement parce qu'ils l'ont voulu.

C'est ce qu'a défini expressément le quatrième concile de Latran, au chapitre *Firmiter*, contre les Albigeois, en ces termes : « Le diable et les autres démons ont été créés par Dieu bons dans leur nature ; mais eux-mêmes par eux-mêmes sont devenus mauvais » (Denzinger, n. 355).

Reste à déterminer dans quelles conditions ils sont ainsi devenus mauvais par un acte de leur volonté propre. Est-ce sur-le-champ et dès le premier instant de leur être, ou bien seulement plus tard ?

Telle est la question que nous allons examiner à l'article suivant.

Article V.

Si le démon a été mauvais au premier instant de sa création, par la faute de sa propre volonté ?

Cet article et l'article suivant touchent à une question que saint Thomas appelle lui-même « difficile », dans ses *Questions disputées, du Mal*, q. 16, art. 4. Et ce n'est pas seulement la question en elle-même qui est difficile, c'est aussi la pensée du saint Docteur qui est délicate à saisir. Nous devons donc lire ces deux articles avec un redoublement d'attention. — Nous avons, pour le présent article, quatre objections. Elles veulent prouver que « le démon, au premier instant de sa création, a été mauvais par la faute de sa propre volonté ». — La première rappelle qu' « il est dit, en saint Jean, ch. VIII (v. 44), du démon : *Celui-là était homicide dès le commencement* ». — La seconde objection dit que « d'après saint Augustin, au livre premier de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XV) le manque de for-

mation de la créature n'a pas précédé sa formation, au point de vue du temps, mais seulement au point de vue de l'origine. Or, par le mot *ciel*, dont il est dit (*Genèse*, ch. I, v. I) qu'il a été créé d'abord, il faut entendre, selon que l'explique saint Augustin, au livre II (ch. VIII), la nature angélique non formée; et par les mots ajoutés ensuite (*Genèse*, ch. I, v. 3) *Dieu dit : que la lumière soit et la lumière fut*, il faut entendre la formation de la nature angélique par sa conversion du côté du Verbe. Il s'ensuit que la nature de l'ange a été simultanément créée et illuminée. D'autre part, au même instant où elle a été illuminée, elle s'est trouvée séparée des *ténèbres* qui désignent les anges prévaricateurs. C'est donc au premier instant de leur création que certains anges ont été faits bienheureux et les autres pécheurs ». — La troisième objection remarque que « le péché s'oppose au mérite. Or, au premier instant de sa création, il est telle nature intellectuelle qui a pu mériter, comme, par exemple, l'âme du Christ, ou même les bons anges. Pourquoi donc les démons n'auraient-ils pas pu pécher au premier instant de la création? » — La quatrième objection est fort intéressante. Elle fait observer que « la nature angélique est d'une vertu plus grande que la nature corporelle. Or, les choses corporelles commencent, tout de suite, dès le premier instant de leur être, à avoir leur opération; c'est ainsi que le feu, dès le premier instant où il est, tend à monter. Il s'ensuit que l'ange aura pu aussi avoir son opération dès le premier instant de son être. Mais cette opération aura été nécessairement ou droite ou non droite. Si elle a été droite, comme ils avaient la grâce, ils auront mérité la béatitude. Et parce que, dans les anges, ainsi qu'il a été dit (q. 62, art. 5), au mérite suit immédiatement la récompense, ils auront, tout de suite, été faits bienheureux, et ils n'auront pas pu pécher; ce qui est faux. Il demeure donc qu'au premier instant ils ont péché, n'agissant pas d'une façon droite ».

L'argument *sed contra* est la parole de la *Genèse*, ch. I, v. 31, où nous lisons : « *Dieu vit toutes les choses qu'Il avait faites, et elles étaient extrêmement bonnes*. Or, parmi ces choses, étaient aussi les démons. Donc, il a été un moment où les démons ont été bons ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit d'abord que « d'aucuns ont dit que les démons ont tout de suite été mauvais, dès le premier instant de leur création, non par nature, mais par un péché de leur propre volonté; parce que *dès qu'il a été, le démon a repoussé la justice*. Ce sentiment, déclare saint Thomas, *n'entraîne pas*, ainsi que le fait observer saint Augustin, au livre XI de la *Cité de Dieu* (ch. XIII), *que ceux qui l'admettent participent à l'hérésie des manichéens affirmant que le démon avait une nature mauvaise*. Cependant, ajoute le saint Docteur, cette opinion va contre l'autorité de l'Écriture. Il est dit, en effet, sous la figure du roi de Babylone, au sujet du démon, dans *Isaïe*, chap. XIV (v. 12) : *Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer* (astre brillant), *fils de l'aurore*? Et dans Ézéchiel, chap. XXVIII (v. 13), il est dit au démon, dans la personne du roi de Tyr : *Tu étais dans les délices, au paradis de Dieu*. Aussi bien, les Maîtres ont-ils, avec raison, rejeté cette opinion comme erronée ».

Non seulement donc nous devons rejeter le sentiment des manichéens voulant que les démons aient été mauvais en vertu même de leur création et parce qu'ils auraient eu pour principe le principe du mal, mais encore l'opinion de ceux qui voudraient que le démon ait été constitué mauvais, dès le premier instant de son être, par un péché de sa volonté. — « C'est pourquoi d'autres ont dit que les démons ont bien pu pécher dès le premier instant de leur être, mais qu'en réalité ils ne l'ont point fait. — Cette opinion, ajoute saint Thomas, a été repoussée par certains pour cette raison que si l'on a deux opérations qui se suivent, ces deux opérations ne peuvent pas se terminer en un seul et même instant. Or, il est manifeste que dans l'ange le péché est un acte postérieur à sa création. Puis donc que le terme de la création est l'être même de l'ange, tandis que le terme du péché est le fait, pour l'ange, d'être mauvais, il s'ensuit qu'il ne semble pas possible que l'ange ait été mauvais à l'instant même où il a commencé d'être. — Cette raison, dit saint Thomas, ne semble pas être suffisante. Elle n'a son application, en effet, que dans les mouvements temporels qui se réalisent de façon successive; c'est ainsi que si le mouvement local suit au mouvement

d'altération, il ne se pourra pas que l'on ait, au même instant, le terme de la première et de la seconde mutation. Mais s'il s'agit de mutations instantanées, c'est tout ensemble et au même instant qu'on pourra avoir le terme de la première et de la seconde mutation » ; et saint Thomas apporte l'exemple de la physique ancienne admettant que la lumière était quelque chose qui se produisait instantanément : « c'est ainsi, dit-il, qu'au même instant où la lune est éclairée par le soleil, l'atmosphère est illuminée par la lune ». L'exemple importe peu ; la raison demeure. « D'autre part, il est manifeste, poursuit le saint Docteur, que la création est instantanée. De même, le mouvement du libre arbitre dans les anges ; car ils n'ont pas besoin de collationner et de discourir, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 58, art. 3). Il s'ensuit que le terme de la création et le terme du libre arbitre ont pu être simultanément et dans le même instant », quand il s'agit de l'ange.

« Et donc », pour rejeter le sentiment de ceux qui voudraient que le démon ait pu pécher dès le premier instant de son être, « il faut parler autrement et dire qu'il n'a pas été possible que l'ange ait péché, au premier instant, par un mouvement désordonné de son libre arbitre. C'est qu'en effet, bien qu'une chose puisse, au premier instant où elle commence d'être, commencer aussi d'agir, cependant cette opération qui commence avec l'être de la chose lui vient du principe même qui lui donne son être et, par exemple, cela même qui produit le feu donne à ce dernier de s'élever en haut » : la flamme reçoit du même principe, d'être et de pouvoir monter. « Si donc il est certaines choses qui reçoivent l'être d'une cause défectible » pouvant causer une action défectueuse, ces choses-là pourront agir d'une manière défectueuse, dès le premier instant où elles commencent d'être ; comme si nous disons que la jambe naissant boiteuse à cause d'un manque de vertu dans le principe générateur, commence à boiter tout de suite. Or, l'agent qui a donné leur être aux anges, c'est-à-dire Dieu, ne peut pas être cause de péché. Il s'ensuit que le démon n'a pas pu être mauvais », non pas même par un acte de sa volonté propre, « dès le premier instant de sa création ».

L'ange a pu parfaitement commencer d'agir et d'une action consciente, libre, à l'instant même où il a commencé d'être. Mais, parce que cette première action lui venait du principe même de son être, qui n'est autre que Dieu, il n'a pas été possible que cette première action ait été mauvaise ; elle a été nécessairement bonne.

L'*ad primum* répond qu' « au témoignage de saint Augustin, livre XI de la *Cité de Dieu* (ch. xv), quand il est dit que le démon pèche depuis le commencement, *il faut entendre cela, non pas du début de son être, mais du début de son péché;* c'est-à-dire que le démon, depuis qu'il a commencé de pécher, est toujours dans son péché » : non seulement il ne se repent pas, mais il renouvelle sans cesse son péché.

L'*ad secundum* dit que « cette distinction » augustinienne « de la lumière et des ténèbres, qui fait désigner par les *ténèbres* les péchés des démons, se doit entendre en raison de la prescience de Dieu. Aussi bien, saint Augustin lui-même, au onzième livre de la *Cité de Dieu* (ch. xix), déclare-t-il que *Celui-là seul a pu séparer la lumière des ténèbres, qui a pu aussi, avant qu'ils tombent, connaître ceux qui devaient tomber* ». Nous dirons donc qu'au premier moment où ils furent créés, les mauvais anges étaient déjà distincts et séparés des bons, non pas en eux-mêmes et par un acte de leur volonté, mais en raison de la prescience et de la prédestination divines.

L'*ad tertium* signale une distinction capitale entre le mérite et le démérite, en ce qui est de la possibilité ou de l'impossibilité à les admettre dès le premier instant de la création des anges. « Tout ce qui est dans le mérite vient de Dieu ; et voilà pourquoi l'ange a pu mériter dès le premier instant de sa création. Mais il n'en est pas de même du péché, ainsi qu'il a été dit » au corps de l'article. Dans le mérite, il n'y a rien que de bon ; et par conséquent nous pouvons faire remonter jusqu'à Dieu tout ce qui s'y trouve. Dans le péché, au contraire, il y a quelque chose qui ne peut appartenir qu'à la créature. Par suite, s'il s'agit de l'acte initial de la créature, où la créature tient son acte de Dieu Lui-même, nous ne pourrons affirmer de cet acte que ce qui est en harmonie avec l'absolue perfection de Dieu et nous devrons

en exclure tout ce qui répugne à cette perfection. De là vient que le mérite pourra s'y trouver, mais non le péché.

Saint Thomas est donc formel, dans cet *ad tertium :* il admet la possibilité et même la réalité du mérite pour l'ange dès le premier instant où l'ange a été et a commencé d'agir. Et parce qu'il n'y a pas de mérite où il n'y a pas de liberté, il s'ensuit que, pour saint Thomas, le premier acte de l'ange a pu être et a même été un acte libre.

L'*ad quartum* complète et précise encore la doctrine de l'*ad tertium*. Saint Thomas y déclare que Dieu n'a établi aucune différence, au point de vue de la récompense ou du châtiment accordés en fait, entre les bons et les mauvais anges, avant que les uns, par leur péché, n'aient démérité, et que les autres, par leur acceptation expresse, n'aient définitivement confirmé le premier mérite commun à tous. « Dieu n'a point fait de discernement entre les anges avant que les uns se soient détournés et les autres tournés vers Lui, ainsi que le dit saint Augustin, au livre XI de la *Cité de Dieu* (ch. XI) ; et voilà pourquoi tous, créés dans la grâce, ont mérité au premier instant. Seulement, quelques-uns d'entre eux ont aussitôt mis un obstacle à l'acquisition de leur béatitude, en détruisant leur premier mérite ; et c'est pour cela qu'ils ont été privés de la béatitude qu'ils avaient méritée ».

Ainsi donc, pour saint Thomas, tous les anges, sans exception, ont accompli, sous la motion de Dieu, un premier acte nécessairement bon. Et parce qu'ils agissaient, étant élevés par la grâce à l'ordre surnaturel, en tant qu'êtres surnaturels, ce premier acte bon a été nécessairement méritoire. Mais, ainsi que nous l'avons fait remarquer, tout en étant méritoire et par conséquent libre, ce premier acte n'était pas un acte qui les fixât définitivement : il leur restait d'accepter expressément ou de refuser les biens surnaturels que Dieu leur offrait. Ce n'est que par ce nouvel acte d'acceptation ou de refus qu'ils devaient être mis en demeure de correspondre pleinement au premier mouvement venu de Dieu et qui, après les avoir portés à Dieu comme auteur de la nature, devait les porter à Lui comme auteur et consommateur de la grâce. Les uns n'ont pas voulu rester dans

ce mouvement de la grâce qui les emportait vers Dieu, auteur et consommateur de l'ordre surnaturel. Ils ont interrompu, par leur volonté réfléchie, ce courant divin. Les autres, au contraire, s'y sont maintenus délibérément. Et c'est là, cet acte de libre choix, bon pour les uns, mauvais pour les autres, qui a fait le partage entre les bons et les mauvais anges. — Mais il demeure certain que si les uns ont persévéré, c'est à la grâce de Dieu qu'ils l'ont dû, et que si les autres sont tombés, c'est parce que Dieu avait résolu, dans le mystère de sa prédestination, de ne pas s'opposer à leur chute. Saint Thomas nous l'avait dit expressément, ici même, à l'*ad secundum*, en nous avertissant qu'antérieurement au discernement de fait, réalisé par la persévérance des uns et la prévarication des autres, il y avait eu, en Dieu, le discernement de la prescience, prescience qui se ramène, pour saint Thomas, nous le savons, au décret de Dieu prédéterminant [Cf. q. 14, art. 8, 9; q. 19, art. 4; q. 23].

L'ange, même quant à l'acte de sa volonté, n'a pas toujours été mauvais; il n'a pas été mauvais dès le premier instant de son être. Son premier acte fut un acte bon, un acte méritoire. Il a connu le bonheur d'être à Dieu, le bonheur de l'aimer, de jouir de sa grâce. — Ce bonheur a-t-il été de quelque durée ou est-ce tout de suite que l'ange prévaricateur l'a perdu? Y a-t-il eu quelque durée entre la création de l'ange et sa chute?

Tel est le point qu'il s'agit d'examiner à l'article suivant.

Article VI.

S'il y a eu quelque durée entre la création et la chute de l'ange?

Cet article, sous sa forme spéciale, ne se retrouve que dans la *Somme théologique*. Il va servir à préciser encore la doctrine très délicate déjà exposée à l'article précédent. — Quatre objections veulent prouver qu' « il y a eu quelque durée entre la création et la chute de l'ange »; qu'entre son premier acte,

fruit de la grâce opérante, et le second accompli en ayant la grâce coopérante, il s'écoula un certain temps, une certaine durée ; que ces deux actes ne se sont pas suivis immédiatement. — La première est une parole que « nous lisons dans *Ézéchiel*, ch. XXVIII (v. 14, 15) », où le prophète dit à l'ange ou au personnage qui le figurait : « *Tu as marché parfait dans tes voies depuis le jour où tu fus créé, jusqu'à ce que l'iniquité s'est trouvée en toi.* Or, la marche, parce qu'elle est un mouvement continu, requiert une certaine durée. Donc, une certaine durée s'est écoulée entre la création et la chute de l'ange ». — La seconde objection cite une parole d' « Origène », dans son *homélie première sur Ézéchiel*, qui « dit que *l'antique serpent n'a pas tout de suite marché sur son ventre ;* et l'on entend par là son péché. Donc, le démon n'a pas péché tout de suite après le premier instant de sa création ». — La troisième objection dit que le fait de « pouvoir pécher est commun à l'homme et à l'ange. Or, il y a eu un certain temps entre la formation de l'homme et son péché. Il semble donc que, pour la même raison, il a dû y avoir une certaine durée entre la formation du démon et son péché ». — La quatrième objection fait observer que « l'instant où l'ange a péché n'est pas le même que celui où il a été créé. Or, entre ces deux instants, ce qui se trouve au milieu est le temps. Donc, il y a eu une certaine durée entre la création de l'ange et sa chute ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, en saint Jean, ch. VIII (v. 44), que le démon *ne s'est pas tenu dans la vérité.* Et », poursuit l'argument, « ainsi que saint Augustin le dit au livre XI de la *Cité de Dieu* (ch. XV), *nous devons entendre par là qu'il a été créé dans la vérité, mais qu'il n'y est pas demeuré* ». Ce dernier mot « il n'y est pas *demeuré* » est pris au sens très formel, au sens où il exclut tout laps de temps, toute durée.

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit qu' « au sujet de la question actuelle, il y a une double opinion. Mais », ajoute-t-il, « le sentiment le plus probable et le plus conforme à l'enseignement des saints est que, tout de suite, après le premier instant de sa création, le démon a péché. Il est nécessaire de se ranger

à ce sentiment, si l'on admet que l'ange, au premier instant de sa création, a eu un acte de libre arbitre et qu'il était créé dans l'état de grâce, ainsi que nous l'avons dit plus haut (art. précéd.; q. 62, art. 3). Les anges, en effet, nous l'avons dit plus haut (q. 62, art. 5), arrivent à la béatitude par un seul acte méritoire. Si donc le démon, dès le premier instant, créé dans la grâce, a mérité, il aurait, tout de suite après ce premier instant, reçu la béatitude, s'il n'avait tout de suite apposé un obstacle en péchant ». Il faut donc, dans ce sentiment, admettre de toute nécessité que l'ange a perdu immédiatement le mérite de son premier acte méritoire par un nouvel acte contraire et peccamineux. — « Que si l'on admet que l'ange n'a pas été créé dans l'état de grâce ou qu'il n'a pas pu avoir, au premier instant, l'acte de son libre arbitre, rien n'empêche qu'il y ait eu une certaine durée entre la création et la chute ». — La solution de cet article, on le voit, dépend tout entière de ce qui a été dit plus haut, relativement à la création de l'ange dans l'état de grâce et à la nature de son acte méritoire.

L'*ad primum* répond à l'objection tirée du livre d'*Ézéchiel*. « Parfois, dans la sainte Écriture, les mouvements spirituels instantanés sont traduits d'une façon métaphorique par les mouvements corporels que le temps mesure. Et c'est ainsi que la *marche* désigne le mouvement du libre arbitre tendant vers le bien ».

L'*ad secundum* fait observer que « si Origène dit que l'*antique serpent n'a pas marché sur le ventre dès le début et tout de suite*, c'est en raison du premier instant dans lequel il ne fut pas mauvais ».

L'*ad tertium* nous dit que « l'ange a son libre arbitre qui ne peut plus être changé quand il a fait son choix. Il s'ensuit que si l'ange n'avait pas tout de suite, après le premier instant où son mouvement fut naturel vers le bien, mis obstacle à l'acquisition de la béatitude, il aurait été confirmé dans le bien. Or, il n'en va pas de même pour l'homme. Et voilà pourquoi l'objection », tirée de la comparaison avec l'homme, « ne vaut pas ».

L'*ad quartum* répond qu' « entre deux instants, le temps se

trouve toujours au milieu, à prendre le temps selon qu'il est quelque chose de continu, ainsi qu'on le prouve au sixième livre des *Physiques* (ch. I, n. 2 ; de S. Th., leç. I). Mais, dans les anges, qui ne sont pas soumis au mouvement des corps célestes, première mesure du temps continu, le temps n'est rien autre que la succession même de leurs opérations intellectuelles ou affectives [Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 53, art. 3]. — Nous dirons donc que le premier instant, pour les anges, correspond à l'opération de leur esprit qui les a fait se porter sur eux-mêmes par la connaissance du soir ; car, au premier jour (dans la *Genèse*), il est parlé de *soir* mais non de *matin* » ; c'est-à-dire que la mention du jour commence par le soir : *il fut soir, il fut matin, jour premier,* dit la *Genèse*. La première opération de l'ange, au premier instant de son être, fut donc celle qui le porta à se connaître et à s'aimer lui-même. « Cette opération fut bonne en tous. Mais, de cette opération, les uns, par la connaissance du matin, se tournèrent à la louange du Verbe ; les autres, demeurant en eux-mêmes, devinrent *nuit, s'enflant d'orgueil,* ainsi que s'exprime saint Augustin, au quatrième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXIV). Ainsi donc, la première opération fut commune à tous ; mais ils se sont séparés à la seconde. D'où il suit qu'au premier instant ils furent tous bons, mais qu'au second les bons se séparèrent des mauvais ».

L'*ad quartum* que nous venons de lire complète admirablement la doctrine de cet article et de l'article précédent. Nous avons déjà dit combien cette doctrine était délicate. Afin de la mieux entendre, nous en demanderons le commentaire à saint Thomas lui-même. Nous trouvons ce commentaire dans un article très important des *Questions disputées sur le mal* (q. 16, art. 4). Voici cet article dans son entier.

« La question actuelle, dit saint Thomas, a été traitée par saint Augustin au livre onze de son *Commentaire littéral de la Genèse* et au livre onze de la *Cité de Dieu*. Mais ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux endroits, la question n'est résolue par lui d'une manière ferme et positive. Au livre onze du *Commen-*

taire de la Genèse, il semble incliner vers le sentiment qui admet le péché de l'ange au premier instant de son être. Au onzième livre de la *Cité de Dieu*, c'est plutôt le sentiment contraire qu'il semble préférer. C'est ce qui a amené certains modernes à affirmer témérairement que le démon a été mauvais au premier instant de sa création, non en raison de sa nature, mais par un acte peccamineux de son libre arbitre. — Ce sentiment, ajoute saint Thomas, a été réprouvé par tous les Maîtres qui enseignaient alors à Paris. Que l'ange, en effet, n'ait pas péché au premier instant de sa création, mais qu'à un moment il ait été bon, nous avons, dit-on, là-dessus le témoignage exprès des Écritures canoniques. Il est dit, en effet, dans *Isaïe*, ch. XIV (v. 12) : *Comment es-tu tombé, Lucifer, fils de l'aurore ?* Et dans *Ézéchiel* (ch. XXVIII, v. 13) : *Tu as été dans les délices, au paradis de Dieu.* Saint Augustin, cependant, explique ces textes, au livre onze du *Commentaire de la Genèse*, en les entendant, non pas du démon lui-même, mais de ses membres, c'est-à-dire des hommes qui perdent la grâce du Christ ».

« Il faut donc assigner la raison pour laquelle le démon n'a pas pu pécher au premier instant de sa création ; il le faut, bien que la chose soit difficile. — Il en est, en effet, qui ont assigné cette raison du côté de la nature angélique, créée par Dieu. Ils disent qu'au premier instant de sa création, alors qu'il est sorti des mains de Dieu, l'ange n'a pu qu'être bon ; car, si on le supposait mauvais en ce premier instant, il eût fallu qu'il fût tout ensemble parfait et imparfait. — Cette raison, dit saint Thomas, ne paraît, en aucune façon, nécessaire. Le mal de la coulpe, en effet, ne répugne pas à la perfection de la nature ; elle la suppose plutôt et se fonde en elle comme en son sujet » : c'est parce que la nature porte en elle la perfection du libre arbitre qu'elle est capable de pécher. « Aussi bien, saint Augustin déclare, au onzième livre de la *Cité de Dieu* (ch. XIII) que d'*admettre ce sentiment* », savoir que l'ange aurait péché dès le premier instant de son être, « *n'est pas consentir à l'hérésie des manichéens voulant que le démon ait eu une nature mauvaise contraire à Dieu.* Il n'y aurait pas, non plus, d'inconvénient à dire qu'en tant que créé par Dieu, l'ange a eu, au premier instant, une na-

ture de tous points parfaite, et que cependant cette perfection a été, au même instant, gâtée par la méchanceté de la volonté de l'ange ; comme si le rayon du soleil était empêché d'illuminer l'atmosphère au moment même où il sort du soleil » : en tant qu'il sort du soleil, il aurait tout ce qu'il faut pour éclairer ; et cependant, à cause d'un obstacle étranger au soleil, il n'éclairerait pas.

« D'autres assignent la raison de ce sentiment », que l'ange n'a pas pu être mauvais dès le premier instant de son être, même en raison d'un péché de sa volonté, « parce qu'ils estiment que dans tout péché une délibération préalable est requise. La délibération, en effet », demandant un certain temps et « ne pouvant être quelque chose d'instantané, ils croient que le péché de l'ange n'a pas pu être en un instant. Et parce que l'ange n'a été mauvais qu'au terme de son péché, ils en concluent qu'au premier instant de sa création il n'a pu être mauvais. — Mais ceux-ci se trompent en ce qu'ils jugent de l'intelligence angélique à la manière de l'intelligence humaine, alors que cependant il y a entre elles une grande différence. L'intelligence humaine, en effet, procède en discourant. Et voilà pourquoi, de même qu'il lui faut argumenter dans l'ordre de la spéculation, il lui faut aussi s'enquérir ou délibérer dans la pratique. L'intelligence angélique, au contraire, saisit la vérité sans discours et sans enquête, ainsi que le dit saint Denis, au chapitre VII des *Noms Divins*. Il s'ensuit que l'ange, au premier instant où il saisit la vérité, peut aussi faire son choix ; ce qui est l'acte même du libre arbitre. C'est ainsi que l'homme lui-même, dans le même instant où, après s'être enquis, il connaît avec certitude ce qu'il doit faire, immédiatement fait aussi son choix ; et s'il pouvait tout de suite, sans avoir besoin de s'enquérir, savoir ce qu'il a à faire, il ferait son choix instantanément, comme nous le voyons dans le fait d'écrire et autres actes de ce genre où il n'y a pas besoin de délibérer. Si donc l'ange, au premier instant, a pu saisir ce qu'il devait désirer, à cause qu'aucune délibération pour lui n'est nécessaire, il a pu tout de suite et au même instant faire son choix. Aussi bien, ne peut-on pas assigner comme raison de l'impossibilité, pour lui, de pécher au premier instant de son être,

qu'il n'ait pas pu, à ce premier instant, faire son choix, c'est-à-dire produire un acte de libre arbitre ».

« Nous devons donc chercher ailleurs la raison de cette impossibilité. — Et, pour cela, il faut considérer qu'il existe une différence entre le mouvement qui est mesuré par le temps en telle manière qu'il cause le temps, comme est le mouvement du premier ciel » (nous dirions aujourd'hui le mouvement diurne), « et le mouvement qui est mesuré par le temps mais qui ne le cause pas, comme sont les mouvements des animaux dans lesquels la succession du temps ne correspond pas à la diversité ou à l'identité du mobile : il arrive, en effet, qu'un animal demeure au repos dans le même lieu, alors que cependant le temps continue de courir ; car le temps mesure le repos aussi bien que le mouvement. Dans le mouvement, au contraire, qui cause le temps, la succession du temps et du mouvement se correspondent, car l'avant et l'après dans le mouvement causent l'avant et l'après dans le temps. Il s'ensuit que tout ce qui est distinct en un tel mouvement se trouve exister en des instants du temps différents ; tandis que ce qui n'est pas distinct en ce mouvement ne peut pas être en divers instants. Aussi bien, quand cessera le mouvement du ciel », c'est-à-dire quand il n'y aura plus un premier mouvement qui cause tous les autres et les mesure ; « alors aussi le temps cessera, comme il est dit au chapitre x de l'Apocalypse » (v. 6) [Cf. ce qui a été dit après l'art. 3, q. 53].

« Or, il est à noter que dans les conceptions et les affections des anges, il y a une certaine succession temporelle. Les anges, en effet, ne saisissent pas toutes choses simultanément et par un seul acte ; car ce n'est pas par une seule et même espèce intelligible que l'ange perçoit toutes choses » en dehors de la vision béatifique : « il lui faut diverses espèces suivant la diversité de son objet ; et ces espèces sont proportionnées à la perfection de sa nature : elles sont d'autant moins nombreuses et d'autant plus compréhensives que l'ange est d'une nature plus parfaite. Il n'y a que Dieu qui connaisse toutes choses par une seule et même espèce qui est son essence ». Tout ceci a été expliqué plus haut, quand nous avons traité de l'intelligence angélique et de

son mode de connaître (q. 55). « Nous dirons donc que tout ce que l'ange peut connaître par une seule espèce, il peut le connaître d'un seul et même acte ou simultanément ; mais ce qu'il ne connaît que par des espèces intelligibles diverses, il ne peut le connaître que d'une manière successive et non simultanément ». Il peut donc y avoir succession dans les opérations de l'ange « Seulement, cette succession n'a pas pour mesure le temps que cause le mouvement du ciel », c'est-à-dire le premier mouvement dans l'ordre des choses matérielles ; « car les affections et les conceptions des anges sont supérieures à ce mouvement, et le supérieur n'est pas mesuré par l'inférieur. Ces sortes de conceptions et d'affections qui se succèdent causent elles-mêmes les divers instants de ce temps » propre aux anges [cf. q. 53, art. 3].

« Tout cela donc que l'ange ne peut pas saisir par une seule espèce, il faudra qu'il s'y meuve en divers instants du temps angélique. Or, ce qui est au dessus de la nature et qui appartient à l'ordre de la grâce — et nous savons que l'ange n'a pu pécher qu'en ce qui touche à cet ordre-là — diffère bien plus de tout ce que l'ange peut naturellement connaître que ne diffèrent entre eux les divers objets de sa connaissance naturelle. Si donc, à cause de leur diversité, l'ange ne peut pas connaître par une seule espèce et d'un seul coup, tout ce qui appartient à l'ordre naturel de ses connaissances, à plus forte raison ne pourra-t-il pas simultanément se mouvoir ou se porter à ce qu'il connaît naturellement et aux choses surnaturelles qui appartiennent à l'ordre de la grâce. D'autre part, il est manifeste que le mouvement de l'ange s'est porté d'abord à ce qui lui est connaturel, car c'est par cela qu'il s'est élevé à ce qui est au dessus de sa nature. Et donc, il a fallu que l'ange, au premier instant de sa création, se porte à la connaissance naturelle qu'il pouvait avoir de lui, dans lequel mouvement il n'a pas pu pécher. Ce n'est qu'après qu'il a pu se tourner vers ce qui était au dessus de sa nature ou s'en détourner. Aussi bien, l'ange, au premier instant de sa création, n'a pas pu être bienheureux par la conversion parfaite à Dieu, ni pécheur par l'éloignement ou le refus de Dieu. C'est ce que marque saint Augustin, au quatorzième livre du

Commentaire littéral de la Genèse (ch. XXII), où il dit qu'après le soir du premier jour est venu le matin, alors que la lumière spirituelle, c'est-à-dire la nature angélique, après la connaissance de sa propre nature, qui n'est pas ce qu'est Dieu, s'est portée à la louange de la lumière qui est Dieu Lui-même, dont la contemplation constitue sa perfection ».

Il résulte de ce magistral article, que, pour saint Thomas, l'ange a pu, dès le premier instant de son être, produire un acte de libre arbitre et choisir d'un choix formel; que ce choix a porté sur ce qui est l'objet premier et connaturel de la connaissance angélique ; que dans ce premier acte, l'intelligence de l'ange n'a pas pu se tromper, ni sa volonté faire un mauvais choix : ce premier acte a été nécessairement bon. Et parce que l'ange était élevé à l'ordre surnaturel par la grâce, ce premier acte a été méritoire. Trois choses sont requises, en effet, pour le mérite, au sens parfait de ce mot : premièrement, que l'être qui agit soit informé ou revêtu de la grâce; que son acte soit fait sous la motion de l'Esprit-Saint le conduisant à la vie éternelle; que l'acte qu'il accomplit soit apte à le conduire à cette vie éternelle. Or, ces trois conditions existaient dans l'acte de l'ange, au premier instant de son être. L'ange, en effet, était revêtu de la grâce; il était mû par Dieu qui le dirigeait à la fin surnaturelle; et son acte, bien que portant seulement sur un objet d'ordre naturel, allait de soi à l'ordre surnaturel : car l'ange devait, en s'appuyant sur cet objet d'ordre naturel, s'élever, ainsi que nous le disait tout à l'heure saint Thomas, à l'objet d'ordre surnaturel. Seulement, comme le fait de s'élever aux biens de l'ordre surnaturel, en s'appuyant sur les biens de l'ordre naturel, était chose où l'ange n'était pas à l'abri de l'erreur et de la défection, c'est là, dans ce passage, que s'est trouvée pour lui la possibilité d'un choix défectueux et peccamineux. Les mauvais anges se sont soustraits à la motion de Dieu qui les portait à s'élever, par un libre choix, des biens de l'ordre naturel aux biens de l'ordre surnaturel : ils se sont fixés, par orgueil et amour désordonné de l'indépendance, dans les biens d'ordre naturel; ils ont refusé les biens d'ordre surnaturel que Dieu leur offrait; ils ont perdu du même coup la récompense à laquelle leur

donnait droit déjà le premier acte accompli par eux et qui, de soi, s'ils n'en eussent troublé l'ordre, les portait à s'élever aux biens surnaturels ; du même coup aussi, ils ont perdu la grâce où ils avaient été créés et ont encouru les châtiments que méritait leur révolte. Les bons anges, au contraire, n'ont eu qu'à poursuivre le premier mouvement de la grâce et à confirmer leur premier mérite en s'élevant, par leur libre choix, des biens de l'ordre naturel aux biens de l'ordre surnaturel. Pour tous les anges donc, il y a eu deux instants : l'un, où l'acte de leur libre arbitre n'a porté *explicitement* que sur les biens d'ordre naturel, et cet acte a été également bon et méritoire en tous ; l'autre, où l'acte de leur libre arbitre s'est porté *explicitement* sur les biens d'ordre surnaturel pour les accepter de la main gratuite de Dieu ou pour les refuser. Cajétan croit qu'à cet instant même les bons anges ont été couronnés dans la gloire. Certains passages et certaines expressions de saint Thomas sembleraient légitimer ce sentiment. Comme cependant, pour saint Thomas, la grâce imparfaite, qui est la source du mérite, doit être distincte de la grâce parfaite qui est la gloire, et que le second acte de l'ange acceptant expressément les biens qu'il voit que Dieu lui offre appartient encore à l'ordre du mérite, d'autres auteurs pensent qu'il faut admettre un troisième instant, distinct des deux premiers, et qui aura été celui de la glorification des bons anges. Toujours est-il qu'ils ont été confirmés dans le bien, dès le second instant où ils ont fait leur choix d'ordre surnaturel. Quant aux mauvais anges, il est certain qu'ils ont perdu la grâce à l'instant même où ils ont repoussé le don de Dieu, c'est-à-dire au second instant de leur être. Ainsi donc, et quoi qu'il en soit de l'instant où les uns ont été récompensés et les autres châtiés, ce qui est tout à fait certain, dans la pensée de saint Thomas, c'est qu'il y a eu, pour tous les anges, deux instants ou deux actes différents : l'un, où le mérite de tous était semblable, mais où ils pouvaient soit démériter, soit assurer leur premier mérite ; l'autre, où les uns se sont fixés dans le mal, et les autres dans le bien. — En entendant ainsi les choses, tout nous paraît se concilier dans les divers textes de saint Thomas, qui ont fait le tourment des commentateurs [Cf. Capréolus, édition Paban-Pègues, t. III, pp. 357-358].

Il n'y a eu aucun laps de temps entre la création de l'ange et sa chute. Au premier instant de son être et par un acte libre en même temps que naturel de sa volonté, il s'est porté sur les biens d'ordre naturel que son intelligence lui présentait d'un premier regard baigné dans une lumière pure et indéfectible. Mais tandis que la grâce ou la motion de Dieu, auteur de l'ordre surnaturel, le portait à accepter, par un second acte où son intelligence et sa volonté demeuraient défectibles, les biens d'ordre surnaturel que Dieu lui offrait, l'ange prévaricateur s'est soustrait à cette motion de Dieu et il a voulu, par orgueil, demeurer dans l'ordre des biens naturels qu'il possédait pleinement déjà. Ce second acte a suivi immédiatement le premier; et c'est dans ces deux actes successifs ou dans les deux instants constitués par ces actes, qu'a consisté ce qu'on peut appeler le temps de l'épreuve pour les anges. — Nous savons ce qu'a été le péché de l'ange, et dans quelles conditions ce péché s'est produit. Il nous faut maintenant nous demander quels sont ceux, des anges créés par Dieu, qui sont tombés. Qu'il y en ait eu plusieurs, c'est tout à fait certain, et la question ne se pose pas. Mais pouvons-nous dire que le premier d'entre ceux qui sont tombés était le premier purement et simplement dans l'ordre de la création. Est-il croyable que la plus parfaite des créatures sorties des mains de Dieu se soit perdue et qu'elle n'ait point persévéré dans la justice.

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant. — Nous verrons ensuite si l'exemple du premier qui est tombé a influé sur la chute des autres (art. 8); et enfin si l'on peut déterminer le nombre de ceux qui sont tombés (art. 9).

Article VII.

Si le plus élevé parmi les anges qui ont péché était le plus élevé parmi tous?

Trois objections veulent prouver que « cet ange qui a été le plus élevé parmi ceux qui ont péché n'était pas le plus élevé parmi tous ». — La première rappelle qu'« il est dit de lui, dans

Ézéchiel, ch. XXVIII (v. 14) », en la personne du roi de Tyr : « *Tu étais le chérubin, oint pour protéger; je t'avais placé sur la sainte montagne de Dieu.* D'autre part, l'ordre des chérubins est inférieur à celui des séraphins, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre VII de la *Hiérarchie des anges*. Donc l'ange qui a été le premier parmi ceux qui ont péché n'était pas le premier parmi tous ». — La seconde objection, très intéressante, fait remarquer que « Dieu a créé la nature intellectuelle pour qu'elle atteigne la béatitude. Si donc l'ange qui était le premier parmi tous à péché, il s'ensuit que l'ordination divine se trouve frustrée en la plus noble de toutes les créatures. Et cela même est un inconvénient ». — La troisième objection fait observer que « plus un être est incliné vers quelque chose, moins il peut s'en détourner. Or, l'ange, plus il est élevé, plus il est porté vers Dieu. Il s'ensuit que moins il pourra s'en éloigner par le péché. Et, par conséquent, il semble bien que l'ange qui a péché n'était pas le premier parmi tous, mais appartenait à l'ordre des anges inférieurs ».

L'argument *sed contra* cite la parole de « saint Grégoire, dans *l'homélie sur la parabole des cent brebis* (hom. XXXIV) », où il est « dit que le premier ange qui a péché, *tandis que préposé à toute l'armée des anges, il les dépassait tous en clarté, s'est trouvé plus brillant en se comparant à eux* »; par cela même qu'il leur était supérieur, il a trouvé, dans cette excellence, un plus grand motif d'orgueil.

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « dans le péché, il y a deux choses à considérer : l'inclination à pécher et le motif de pécher. — Si donc nous considérons, dans les anges, l'inclination à pécher, on voit moins que les anges supérieurs aient péché plutôt que les inférieurs. Et c'est à cause de cela que saint Jean Damascène dit (dans son livre *de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. IV) que le premier de ceux qui ont péché *était préposé à l'ordre des choses terrestres*. Ce sentiment paraît conforme à l'opinion des Platoniciens, dont parle saint Augustin, aux livres VIII (ch. XIII, XIV) et X (ch. XI) de la *Cité de Dieu*. Les Platoniciens disaient, en effet, que tous les dieux étaient bons, mais que parmi les daimons, les uns étaient bons et les autres mauvais; appelant *dieux* les substances intellectuelles qui se trou-

vent au dessus du monde sublunaire; et *daimons*, les substances intellectuelles qui habitent le monde sublunaire et sont, par nature, supérieures à l'homme » : ceci dit en se plaçant dans le système du monde tel que le concevaient les anciens et dont nous avons parlé plus haut, q. 47, art. 4. Quoi qu'il en soit de l'application faite au système ancien du monde, « le fait d'admettre que des esprits créés par Dieu habitent plus près des hommes ne doit pas être repoussé comme chose contraire à la foi; parce que toute la créature corporelle est administrée par Dieu avec le concours des anges, ainsi que le dit saint Augustin au livre III *de la Trinité* (ch. IV); et donc rien n'empêche de dire que les anges inférieurs sont distribués par Dieu à l'effet d'administrer les corps inférieurs, les anges supérieurs, à l'effet d'administrer les corps supérieurs » (toujours en se plaçant dans le système du monde ancien); « et les anges suprêmes, pour se tenir devant Dieu. — C'est en se plaçant dans ce sentiment que saint Jean Damascène a dit que ceux qui tombèrent faisaient partie des anges inférieurs; et cependant, même dans cet ordre, il y en eut qui demeurèrent bons » : tous, parmi les anges inférieurs, ne péchèrent pas, bien que, dans le sentiment de saint Jean Damascène, tous les anges qui péchèrent appartinssent à l'ordre des anges inférieurs.

Mais, nous l'avons dit, il n'y a pas qu'à considérer seulement, dans le péché, l'inclination à pécher; il faut aussi considérer le motif de pécher. Or, « si nous considérons le motif de pécher, nous le trouvons plus grand dans les anges supérieurs que dans les anges inférieurs. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, en effet (art. 2), le péché des démons a été l'orgueil; et l'orgueil a pour motif l'excellence, qui fut plus grande dans les anges supérieurs. C'est pour cela que saint Grégoire dit que l'ange qui a péché était le plus élevé de tous. — Et ce sentiment, ajoute saint Thomas, paraît plus probable. C'est qu'en effet, le péché de l'ange n'a pas procédé d'une inclination quelconque; il a eu pour seule cause le libre arbitre. Aussi bien la raison qui porte sur le motif de pécher semble devoir plutôt être prise en considération. — Malgré cela, fait observer le saint Docteur, il n'y a pas à condamner l'opinion contraire; parce que, même dans le chef des

anges inférieurs, a pu se trouver un certain motif de pécher » : l'excellence était moindre; mais il y avait pourtant une excellence suffisante pour motiver le péché d'orgueil.

Saint Thomas laisse donc toute liberté pour embrasser l'opinion de saint Jean Damascène : cette opinion peut se soutenir. Il préfère cependant l'opinion de saint Grégoire : elle est plus en harmonie avec ce qui caractérise le péché des anges. On peut dire aussi, et saint Thomas le faisait remarquer dans son Commentaire sur les *Sentences* (liv. 2, dist. 6, q. 1, art. 1), que ce sentiment répond mieux à de nombreux textes de l'Écriture, où il est parlé, sous forme métaphorique, de la chute de l'ange : l'ange déchu y est représenté comme occupant une place à part, avant sa chute, au dessus des autres anges [Cf. *Ézéchiel*, ch. XXVIII, v. 13; ch. XXXI, v. 8; *Job*, ch. XL, v. 14]. Au même endroit, saint Thomas disait que ce sentiment était l'opinion commune de son temps. Il serait encore plus vrai de le dire pour les temps qui ont suivi. Et bien qu'on ne puisse pas parler ici d'absolue certitude, la probabilité en faveur du sentiment de saint Grégoire est telle qu'elle équivaut à une certitude morale.

L'*ad primum* explique pourquoi le démon, après sa chute, n'est plus appelé séraphin dans nos saints Livres, où on l'appelle encore chérubin. C'est que « le mot *chérubin* signifie *plénitude de science*, tandis que *séraphin* signifie *qui brûle* ou *qui consume*. Par où l'on voit que le chérubin tire son nom de la science, laquelle est compatible avec le péché mortel; le séraphin, au contraire, tire son nom du feu de la charité qui ne peut pas être avec le péché mortel. Et de là vient que le premier ange, après son péché, n'est plus appelé séraphin, mais chérubin ».

L'*ad secundum* doit être noté avec soin. Saint Thomas y explique que « l'intention divine ne se trouve frustrée ni en ceux qui pèchent ni en ceux qui se sauvent. Dieu, en effet, a préconnu l'issue des uns et des autres; et Il tire de tous sa gloire, tandis qu'Il sauve les uns par sa bonté et qu'Il châtie les autres par sa justice. Il est très vrai que la créature intellectuelle, quand elle pèche, manque la fin qui est la sienne. Mais, ajoute saint Thomas, il n'y a à cela », au point de vue des attributs de Dieu, « aucun inconvénient, quelque élevée d'ailleurs que soit la créa-

ture » qui tombe ainsi : « c'est qu'en effet, Dieu a institué la créature intellectuelle en telle sorte qu'elle a, dans son libre arbitre, d'agir » ou de ne pas agir « pour la fin » qui est la sienne. Si donc elle manque cette fin, ce n'est pas Dieu qui en est responsable; c'est le seul arbitre de la créature. — Nous retrouvons admirablement résumé dans cette réponse tout ce que nous avons dit plus haut, quand il s'est agi de la Providence (q. 22), de la Prédestination (q. 23), et aussi de l'origine du mal (q. 48, 49).

L'*ad tertium* répond que « l'inclination au bien, dans l'ange le plus élevé, pour si puissante qu'elle fût, ne le nécessitait pourtant pas. Il pouvait donc, par son libre arbitre, ne pas la suivre ».

Quelle que fût l'excellence du premier ange, il a pu, en raison de son libre arbitre, défaillir et se perdre. Bien plus, cette excellence même a pu être pour lui une occasion de chute. En se voyant le plus parfait des anges et, par suite, de tous les êtres créés, il a pu d'autant plus facilement s'enorgueillir, vouloir se suffire dans la sphère éblouissante de ses dons naturels, sans rien devoir à Dieu par grâce, et ambitionner sur toute créature une domination criminelle. — Mais dans quelles relations a été le péché de ce premier ange avec celui des autres qui ont péché? Sommes-nous fondés à dire que son péché a été pour quelque chose dans le péché des autres; que c'est lui qui les a entraînés et qui les a fait pécher?

Telle est la question que nous devons maintenant examiner et qui va faire l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si le péché du premier ange a été, pour les autres, cause de pécher?

Trois objections veulent prouver que « le péché du premier ange qui a péché n'a pas été, pour les autres, cause de pécher ». — La première observe que « la cause est antérieure à l'effet. Or, tous les anges ont péché simultanément, ainsi que le dit saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe,* liv. II, ch. IV).

Donc, le péché de l'un n'a pas été, pour les autres, cause de pécher ». — La seconde objection rappelle que « le premier péché de l'ange n'a pu être que l'orgueil, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2); et l'orgueil cherche l'excellence. Or, il est plus contraire à l'excellence de se soumettre à un inférieur que de se soumettre à un supérieur. L'on ne voit donc pas que les démons aient péché parce qu'ils auront voulu se soumettre à un des anges supérieurs plutôt qu'à Dieu. D'autre part, c'est ainsi que le péché d'un ange aurait été, pour les autres, cause de pécher, en les portant à se soumettre à lui » plutôt qu'à Dieu. « Et, par suite, il ne semble pas que le péché du premier ange ait été, pour les autres, cause de pécher ». — La troisième objection dit qu' « il y a un plus grand péché à vouloir se soumettre à un autre contre Dieu, qu'à vouloir, contre Dieu, être au dessus des autres; parce que le premier de ces deux péchés a moins de motif que le second. Si donc le péché du premier ange a été, pour les autres, cause de pécher, en ce qu'il les aura amenés à se soumettre à lui, leur péché aura été plus grand que le sien; ce qui est contraire à ce que dit la *Glose,* sur ce passage du psaume CIII (v. 26) : *Le dragon que vous avez formé pour se jouer dans les flots* : Celui qui l'emportait sur les autres par son être l'a emporté sur tous par la malice. Donc, le péché du premier ange n'a pas été, pour les autres, cause de pécher ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, dans l'*Apocalypse,* ch. XII (v. 4), que le dragon a entraîné avec lui *la troisième partie des étoiles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le péché du premier ange fut pour les autres une cause de pécher, non pas en ce sens qu'il les y ait forcés, mais par mode de provocation et d'entraînement. Nous en trouvons le signe, dit saint Thomas, dans ce fait que tous les démons demeurent soumis à ce chef rebelle, ainsi qu'on le voit manifestement par ces paroles du Christ, en saint Matthieu, ch. XXV (v. 41) : *Partez d'auprès de moi, les maudits! vers le feu éternel, le feu préparé pour le diable et pour ses anges.* L'ordre de la divine justice, en effet, est ainsi constitué que si quelqu'un cède à la suggestion d'un

autre pour pécher, il doit être soumis au pouvoir de cet autre pour être puni, selon cette parole de la deuxième Épître de saint Pierre, ch. II (v. 19) : *Si quelqu'un se laisse vaincre par un autre, il lui sera soumis à titre d'esclave* ». Il importe de retenir ces dernières remarques de saint Thomas; elles projettent une lumière saisissante sur ce qu'on pourrait appeler la hiérarchie des damnés dans l'enfer.

L'*ad primum* accorde que, « sans doute, tous les démons péchèrent simultanément; mais il n'en demeure pas moins que le péché de l'un put être aux autres cause de pécher. C'est que l'ange, pour faire son choix, ou pour exhorter, ou même pour consentir, n'a pas besoin d'un laps de temps; — comme l'homme qui a besoin de délibérer pour choisir ou consentir, et de locution verbale pour exhorter : tout autant de choses qui requièrent du temps. Au surplus, même pour l'homme, il est manifeste que lorsqu'il a conçu une chose dans son cœur, il peut commencer, au même instant, de l'exprimer; et au dernier instant où il finit de parler et où quelque autre saisit le sens de ses paroles, celui-ci peut donner son assentiment à ce qui est dit; comme on le voit surtout pour les premiers principes *que chacun approuve dès qu'il les entend* (Boèce, *des Semaines*). Qu'on enlève donc le temps de la locution et de la délibération nécessaires pour nous, et au même instant où le premier ange a exprimé, dans un langage spirituel, son dessein, il a été possible que tous les autres y consentent ». — Tout s'est donc passé instantanément dans cette effroyable rébellion des mauvais anges; et pourtant ils ont été hiérarchisés entre eux dans cette révolte.

L'*ad secundum* reconnaît qu'en effet « l'orgueilleux préférera se soumettre à un supérieur majeur, pourvu que toutes choses soient égales d'ailleurs. Mais si en se soumettant à un supérieur moindre, il lui revient une plus grande gloire ou excellence qu'en se soumettant à un supérieur majeur, il laissera ce dernier pour le premier. Il n'a donc pas été contraire à l'orgueil des démons qu'ils se soumettent à quelqu'un d'inférieur à Dieu, acceptant son empire; car c'est pour cela qu'ils ont voulu l'avoir pour prince et pour chef, afin de réaliser leur suprême béatitude par

leur vertu naturelle ; d'autant que déjà et selon l'ordre de leur nature ils étaient soumis à ce premier ange ».

L'*ad tertium* n'accorde pas que le péché des anges inférieurs ait été plus grand que celui du premier, bien qu'ils eussent un moindre motif de pécher. C'est que la grandeur du péché se mesure surtout à l'intensité de l'affection mauvaise. Or, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 6), l'ange n'a rien qui retarde son mouvement affectif » ; il n'est pas, comme nous, tiraillé en sens inverse par une sorte de dualité de nature; « selon toute sa vertu, il se porte vers l'objet de son choix, que cet objet soit bon ou qu'il soit mauvais. Par cela donc que l'ange supérieur eut une vertu naturelle plus grande que les anges inférieurs, il se précipita d'un mouvement plus intense vers son péché. Et voilà pourquoi sa malice l'emporte sur celle des autres ».

Lucifer est tombé de lui-même ; et c'est lui qui a entraîné, dans sa chute, tous les autres anges qui sont tombés. Ce n'est donc pas sans raison qu'on l'appelle le roi du mal et de la mort. D'autant que si par son exemple il a entraîné les autres mauvais anges, il a, par sa jalousie, provoqué la chute de nos premiers parents, comme nous le verrons plus tard. C'est donc lui, on peut le dire, qui est la cause initiale de tout le mal. — Une dernière question nous reste à examiner, au sujet de la chute des anges. Les anges qui sont tombés, entraînés par Lucifer, forment-ils un nombre considérable ? Dans quel rapport est ce nombre avec celui des anges demeurés fidèles ? Sont-ils aussi nombreux d'un côté que de l'autre?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article IX.

S'il y a eu autant d'anges pécheurs que d'anges demeurés fidèles ?

Trois objections veulent prouver qu' « il y a eu plus d'anges pécheurs que d'anges demeurés fidèles ». — La première est une parole d' « Aristote », qui « dit (dans le livre des *Topiques*,

liv. II, ch. VI, n. 3) : *le mal se rencontre fréquemment, et le bien rarement* ». — La seconde objection dit que « la justice et le péché se trouvent dans les anges au même titre que dans les hommes. Or, parmi les hommes, les méchants l'emportent en nombre sur les bons, selon cette parole de l'*Ecclésiaste,* ch. I (v. 15) : *le nombre des insensés est infini.* Il doit donc en être de même parmi les anges ». — La troisième objection fait observer que « les anges se distinguent en tant qu'individus et en tant qu'ordres ; si donc un plus grand nombre d'individus angéliques sont demeurés fidèles, il semblera aussi qu'il n'y en aura pas de tous les ordres qui aient péché » ; et cela même est un inconvénient, puisqu'on dit ordinairement que les prédestinés parmi les hommes doivent être élevés, dans tous les ordres angéliques, pour réparer et combler les vides laissés par les anges déchus.

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, au quatrième livre *des Rois,* ch. VI (v. 16) : *Ceux qui sont avec nous sont en plus grand nombre que ceux qui sont avec eux ;* et l'on entend cette parole des bons anges qui nous portent secours comparés aux mauvais anges qui luttent contre nous ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit, d'un mot, que « les anges demeurés fidèles sont plus nombreux que les anges prévaricateurs. C'est qu'en effet, ajoute-t-il — et sa preuve mérite d'être retenue — le péché va contre l'inclination naturelle. Or, ce qui est contre nature est toujours le moins fréquent, attendu que la nature atteint son effet ou toujours ou le plus souvent ». — Nous voyons, par ce corps d'article de saint Thomas, qu'il faut se garder de rien exagérer quand il s'agit de la défectibilité de la créature. Il n'est pas douteux que toute créature est défectible. Mais il est également vrai que la créature, constituée dans ses principes naturels et portée à agir par la motion générale ou spéciale de Dieu, ne défaillera que dans des cas peu fréquents. De soi et généralement, elle agira comme il convient ; l'erreur ou la faute ne seront jamais qu'accidentelles. S'il s'agit des natures qui ne sont pas libres, elles ne défailleront, dans leur action, qu'en raison d'une cause étrangère qui viendra troubler cette action, à moins de supposer

déjà, dans leur nature, un principe défectueux ; ce qui ne peut être quand ces natures viennent directement de Dieu. Quant aux natures libres, il y a une distinction à faire entre les natures purement spirituelles, comme les anges, et les natures mixtes, comme la nature humaine. Et c'est ce que nous marque saint Thomas à l'*ad primum*.

L'*ad primum*, en effet, explique la parole citée dans l'objection, en disant qu' « Aristote parle relativement aux hommes, où le mal provient de ce qu'ils suivent les biens sensibles, plus à la portée du grand nombre, en laissant le bien de la raison que très peu découvrent. Mais dans les anges, il n'y a que la nature intellectuelle ; et, par suite, la raison ne vaut pas ». — La nature humaine, telle que nous la voyons maintenant, dépouillée des privilèges de l'état d'innocence, est ainsi constituée que si la raison garde le haut domaine, les sens exercent un empire plus immédiat, plus entraînant et très facilement tyrannique. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le mal y domine. Pour les anges, il n'en va pas de même, puisqu'en eux il n'y a pas de nature sensible.

Et nous avons, du même coup, ainsi que le remarque saint Thomas, à l'*ad secundum*, la réponse à la seconde objection.

L'*ad tertium* établit une distinction, selon qu'on admet l'une ou l'autre des deux opinions signalées à l'article 7. — Pour ceux qui admettent que le chef des démons appartenait à l'ordre inférieur des anges préposés aux choses terrestres, il est évident qu'il n'y a pas eu des chutes dans tous les ordres, mais seulement dans l'ordre infime. — Pour ceux, au contraire, qui admettent que le chef des démons appartenait à l'ordre le plus élevé, il est probable que dans chaque ordre il y a eu des anges qui sont tombés, comme aussi c'est dans chaque ordre que les hommes seront admis pour combler les vides laissés par la perte des anges. En cela, d'ailleurs, ressort davantage la liberté du libre arbitre qui, en effet, peut déchoir à quelque degré que se trouve la créature dans l'échelle des êtres ». — Saint Thomas nous rappelle, en finissant, une observation déjà faite ; savoir, que « dans la sainte Écriture, les noms de certains ordres, comme les *Séraphins* et les *Trônes* ne sont jamais attribués aux démons. La

raison en est que ces noms se tirent de l'ardeur de la charité et de l'inhabitation de Dieu, choses incompatibles avec le péché mortel. Au contraire, les noms de *Chérubins*, de *Puissances*, de *Principautés*, leur sont attribués ; parce que ces noms se tirent de la science et de la puissance qui peuvent être communes aux bons et aux mauvais ».

L'ange a pu pécher; et il a péché, en effet. Son péché a été un péché d'orgueil. Il a voulu se suffire à lui-même; il n'a pas voulu du don que Dieu lui offrait; il s'est proclamé indépendant et s'est posé en rival de Dieu. Et s'il a fait cela, c'est dans la pleine et parfaite liberté de son acte. Sa nature est incapable de se porter au mal d'elle-même. Bien plus, son premier acte, qui a pu être et qui a été un acte libre, a été un acte bon et méritoire. Il avait le pouvoir d'y persévérer et tout l'y portait. Mais il a résisté à la grâce ; il a librement interrompu le courant divin qui l'emportait au ciel, à la béatitude de la vision divine; et il est tombé. Or, celui qui est tombé ainsi était le plus beau des anges; il était le chef-d'œuvre sorti des mains de Dieu, la première des pures créatures. Et il n'est pas tombé tout seul. Il a entraîné dans sa chute un nombre considérable d'autres anges qui ont préféré son orgueilleuse indépendance à la sainte subordination des anges demeurés fidèles. Ceux-ci pourtant ont été de beaucoup les plus nombreux. Quant à déterminer exactement soit le nombre des anges déchus, soit leur proportion aux anges demeurés fidèles, nous ne le pouvons pas. Il est vrai que l'Apocalypse parle du *tiers des étoiles* entraînées par la chute du dragon. Mais il se peut, comme il arrive souvent pour bien d'autres chiffres dans ce même livre, qu'il ne s'agisse là que d'un chiffre symbolique. Toujours est-il que les anges demeurés fidèles sont plus nombreux que les anges prévaricateurs.

Nous venons de voir quelle a été la faute de l'ange, dans quelles conditions elle s'est produite, et quels sont ceux qui ont péché. — Il nous faut maintenant nous enquérir de la peine infligée à ces rebelles.

C'est l'objet de la question suivante qui sera la dernière du traité des anges proprement dit.

QUESTION LXIV

DE LA PEINE DES DÉMONS

Cette question comprend quatre articles :

1. De l'enténèbrement de l'intelligence.
2. De l'obstination de la volonté.
3. De la douleur qu'ils endurent.
4. Du lieu de leur supplice.

De ces quatre articles, les trois premiers traitent de la peine des démons; le quatrième, du lieu où ils la subissent. — La peine se peut considérer d'une double manière : en tant que négative et en tant qu'afflictive (art. 3). En tant que négative, elle implique absence de lumière dans l'intelligence (art. 1) et absence de droiture dans la volonté (art. 2). — D'abord, l'absence de lumière dans l'intelligence.

Cet l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'intelligence du démon se trouve enténébrée par la privation de toute connaissance dans le domaine de la vérité?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « l'intelligence du démon se trouve enténébrée par la privation de toute connaissance dans le domaine de la vérité ». — La première dit que « si les démons connaissaient quelque vérité, ils se connaîtraient surtout eux-mêmes ; et ce serait connaître des substances séparées. Or, ceci ne convient pas à la misère de leur

état. Il semble, en effet, que la connaissance des substances séparées constitue un grand bonheur ; et c'est à ce point, que plusieurs ont placé, dans cette connaissance, le suprême bonheur de l'homme [Cf. sur cette opinion, la *Somme contre les Gentils,* liv. III, ch. XLI-XLV]. Par conséquent, les démons sont privés de toute connaissance de la vérité ». — La seconde objection en appelle à ce principe, que « ce qui est le plus connaissable naturellement, doit être le plus connu pour les anges soit bons soit mauvais. Si, en effet, cela n'est pas le plus connu pour nous, c'est en raison de la faiblesse de notre intelligence qui tire ses connaissances des images sensibles, de même que si la chouette ne peut pas voir la lumière du soleil, c'est parce que son œil est trop faible. Or, les démons ne peuvent pas connaître Dieu, qui est, en soi, le plus connaissable, puisqu'Il est au plus haut degré de la vérité ; et la raison en est qu'ils n'ont pas la pureté du cœur, à laquelle seule est accordée la vision de Dieu. Donc, ils ne peuvent pas non plus connaître les autres choses ». — La troisième objection rappelle que, « d'après saint Augustin *(Commentaire littéral de la Genèse*, liv. IV, ch. XXII), il n'y a, pour les anges, que deux sortes de connaissances : la connaissance du matin et la connaissance du soir. Or, la connaissance du matin ne convient pas aux démons, puisqu'ils ne voient pas les choses dans le Verbe. La connaissance du soir ne leur convient pas non plus, parce que la connaissance du soir rapporte à la louange du Créateur les choses connues ; d'où il est marqué dans la *Genèse*, ch. I, qu'après le soir vient le matin. Il s'ensuit que les démons ne peuvent avoir aucune connaissance des choses ». — La quatrième objection cite une connaissance particulière que les anges pécheurs avaient et qu'ils ont perdue. « Au moment de leur création, les anges connurent le mystère de Dieu, ainsi que le dit saint Augustin, au livre V du *Commentaire de la Genèse* (ch. XIX) »; et il faut entendre, par ce mot, le mystère du Christ. « Or, les démons ont été privés de cette connaissance; car, *s'ils l'eussent connu, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de la gloire,* ainsi qu'il est dit à la première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 8). Donc, et pour la même raison, ils ont dû être privés de toutes leurs autres connaissances ». — La cinquième objection

passe en revue les divers modes de connaissance qui pourraient être supposés et les exclut successivement de l'intelligence démoniaque. « Toute connaissance de la vérité se fait par voie de connaissance naturelle, à la manière dont nous connaissons les premiers principes ; ou parce qu'on reçoit cette connaissance d'un autre, comme nous savons ce qu'on nous a enseigné ; ou par l'expérience que mûrit le temps, comme nous savons ce que nous arrivons à découvrir. Or, les démons ne peuvent pas connaître la vérité par leur nature : les bons anges, en effet, sont séparés d'eux comme la lumière est séparée des ténèbres, selon le mot de saint Augustin (de la *Cité de Dieu*, liv. XI, ch. XIX, XXXIII) ; d'autre part, il n'est pas possible de voir sans lumière, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. V (v. 13). De même, les démons ne peuvent pas connaître par voie de révélation ou parce qu'ils seraient instruits par les bons anges ; car *il n'y a rien de commun entre la lumière et les ténèbres*, ainsi qu'il est dit dans la deuxième Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 14). Ils ne peuvent pas non plus connaître par l'expérience qu'apporte la durée, parce que l'expérience a pour origine les sens. Il s'ensuit qu'il n'y a, dans les démons, aucune connaissance de la vérité ».

L'argument *sed contra* est la parole de « saint Denys » qui « dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de saint Thomas, leç. 19), que *les dons de la nature angélique accordés aux démons ne sont nullement changés en eux, mais y demeurent dans leur intégrité et dans tout leur éclat*. Or, parmi ces dons naturels, se trouve la connaissance de la vérité. Donc, il y a dans les anges une certaine connaissance de la vérité ». — Aucun doute n'est possible là-dessus. Le rôle constant du démon, surtout dans les choses humaines, notamment au point de vue de la tentation et de la sollicitation au mal, que nous trouvons marqué à chaque page de nos saints Livres, prouve manifestement que le démon a gardé la connaissance du vrai, connaissance dont il abuse mais qui demeure en lui.

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est une double connaissance de la vérité : l'une, qui est due à la grâce ; l'autre, qui est due à la nature. Et même la connaissance gratuite se subdivise encore : elle peut être simplement spéculative,

comme si Dieu révèle à quelqu'un quelques-uns de ses secrets ; ou affective et produisant l'amour : auquel cas nous avons la connaissance qui appartient proprement au don de sagesse. — De ces trois connaissances, la première n'a été ni enlevée aux démons, ni diminuée en eux. Elle est, en effet, une conséquence de la nature même de l'ange qui, selon sa nature, est intelligence et esprit. Or, en raison de la simplicité de sa substance, il est impossible que rien soit soustrait à sa nature par mode de peine : il n'en est pas de lui comme de l'homme qu'on peut punir en lui enlevant une main ou un pied ou toute autre partie de son corps. Et voilà pourquoi saint Denys (à l'endroit précité) déclare que les dons naturels demeurent intacts dans les démons. Il s'ensuit que la connaissance naturelle n'a pas été diminuée en eux. — La seconde connaissance, celle qui est due à la grâce et qui est purement spéculative, n'a pas été totalement enlevée aux démons, mais elle a été diminuée en eux. C'est qu'en effet les secrets divins ne leur sont plus révélés que selon qu'il est nécessaire, soit par le ministère des anges, soit *par certains effets temporels de la vertu divine,* comme parle saint Augustin, au neuvième livre de la *Cité de Dieu* (ch. XXI) ; mais il n'en est pas des démons comme des bons anges à qui sont révélés dans le Verbe même de Dieu des secrets bien plus nombreux et d'une manière bien plus parfaite. — Quant à la troisième connaissance, les démons en sont totalement privés comme ils sont aussi privés de la charité ».

L'*ad primum* répond que « la félicité consiste à s'unir à un plus élevé que soi. Et parce que les substances séparées sont au dessus de nous selon l'ordre de nature, de là vient que, pour nous, il peut y avoir une certaine raison de félicité dans le fait de les connaître ; — bien que, même pour nous, la félicité parfaite consiste à connaître la première substance, c'est-à-dire Dieu. Mais qu'une substance séparée connaisse les autres substances séparées, ce lui est connaturel ; comme il nous est connaturel de connaître les natures sensibles. De même donc que la félicité de l'homme ne consiste pas à connaître les natures sensibles, de même la félicité de l'ange ne consiste pas à connaître les substances séparées ». Cette réponse éclaire d'un jour très

vif la question du bonheur, soit pour l'homme, soit pour l'ange.

L'*ad secundum* fait observer que « ce qui est naturellement le plus connaissable nous demeure caché parce qu'il excède la proportion de notre intelligence; et non pas seulement », comme le disait l'objection, « parce que notre intelligence tire sa connaissance des choses sensibles. Or, la substance divine n'excède pas seulement la proportion de l'intelligence humaine; elle excède aussi celle de l'intelligence angélique. Il s'ensuit que l'ange non plus ne peut pas, selon sa nature, connaître la substance de Dieu ». Nous en avons donné la raison à l'article 4 de la question XII. — « Cependant, il est possible à l'ange d'avoir, par sa nature, une connaissance de Dieu plus haute que l'homme, à cause de la perfection de son intelligence. Cette connaissance de Dieu demeure même dans les démons. Il est très vrai qu'ils n'ont pas la pureté que donne la grâce; mais ils ont la pureté de leur nature, qui suffit à la connaissance de Dieu dont leur nature est le principe ».

L'*ad tertium* répond à l'objection tirée de l'interprétation augustinienne du début de la Genèse. Saint Thomas explique, avec infiniment d'à-propos, que « la créature, comparée à l'excellence de la lumière divine, est », à bon droit, appelée « *ténèbres*. Et voilà pourquoi la connaissance de la créature dans sa propre nature, est appelée connaissance *du soir* : le soir, en effet, se tient avec les ténèbres. Il a, cependant encore, quelque chose de la lumière du jour. Quand la lumière a tout à fait disparu, c'est la nuit. Ainsi donc, la connaissance des créatures dans leur propre nature, quand on la réfère à la louange du Créateur, comme le font les bons anges, a quelque chose de la lumière divine, et peut être appelée connaissance du soir. Si, au contraire, elle n'est pas référée à Dieu, comme dans les démons, on ne l'appellera plus connaissance du soir, mais connaissance de *nuit*. Aussi voyons-nous, dans la Genèse, que Dieu donna le nom de *nuit* aux ténèbres qu'Il avait séparées de la lumière ». — Ne pourrait-on pas appliquer très justement à la science moderne séparée de la vérité catholique, ce que saint Thomas nous a dit, ici, de la science des démons ? Elle s'applique à connaître le monde de la créature; mais parce qu'elle ne réfère pas cette connaissance à la

louange du Créateur, elle n'est plus qu'une connaissance de nuit.

L'*ad quartum* enseigne que « le mystère du royaume de Dieu accompli par le Christ a été connu de tous les anges, d'une certaine manière, dès le début ; et plus spécialement à partir du moment où ils ont été béatifiés par la vision du Verbe, privilège que les démons n'ont jamait eu. Cependant, tous les anges n'ont pas connu ce mystère complètement, ni même à un égal degré. A plus forte raison, par conséquent, les démons n'ont-ils pas connu pleinement le mystère de l'Incarnation, tandis que le Christ vivait dans ce monde. Ainsi que s'exprime saint Augustin (de la *Cité de Dieu*, liv. IX, ch. XXI), *il ne leur a pas été connu comme il l'a été pour les saints anges qui jouissent, par participation, de l'éternité du Verbe ; ils ne l'ont connu qu'à titre d'objet de crainte, par certains effets d'ordre temporel.* Que s'ils avaient connu d'une manière parfaite et avec certitude que le Christ était le Fils de Dieu et que de sa passion résulteraient les effets qui s'en sont suivis, jamais ils n'auraient travaillé à faire crucifier le Seigneur de la gloire ». — Cet *ad quartum* donne une explication lumineuse du texte de saint Paul que citait l'objection et qui était assez délicat à entendre.

L'*ad quintum* répond que « les démons ont toujours une certaine connaissance de la vérité, selon le triple mode » dont parlait l'objection. — « Ils la connaissent, d'abord, par la subtilité de leur nature ; car, s'ils sont dans les ténèbres par la privation de la lumière de grâce, ils sont lumineux par la lumière de leur nature intellectuelle. — Ils connaissent aussi la vérité par les révélations que leur font les saints anges ; car bien qu'ils ne leur soient pas unis dans la conformité d'un même vouloir, ils peuvent, en raison de la nature intellectuelle qui leur est commune, recevoir d'eux certaines communications. — Enfin, ils connaissent encore la vérite par l'expérience du temps qui s'écoule : non pas qu'ils reçoivent quelque chose des sens ; mais, tandis que se trouve reproduite, dans les choses particulières, la similitude de l'espèce intelligible qu'ils portent innée dans leur nature, ils connaissent alors comme présentes des choses qu'ils n'avaient pas connues quand elles étaient à venir, ainsi qu'il a été dit plus haut, au sujet de la connaissance des anges » (q. 67, art. 3, *ad 3um*).

Les mauvais anges ont gardé toutes leurs connaissances naturelles ; et même, d'une certaine manière, ils peuvent connaître aussi, quoique très imparfaitement, les choses surnaturelles. Quant au don de sagesse, fruit de la charité, il n'en saurait être question pour eux. — Que penser maintenant de leur état, par rapport à la volonté ? Sont-ils absolument et pour toujours privés de droiture ? Sont-ils, en un mot, fixés irrévocablement dans le mal ?

C'est la question que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si la volonté des démons est obstinée dans le mal ?

Ici encore nous avons cinq objections. Elles veulent prouver que « la volonté des démons n'est pas obstinée dans le mal ». — La première arguë de ce que les démons gardent leur libre arbitre. « Le libre arbitre fait partie de la nature intellectuelle, laquelle demeure dans les démons, ainsi qu'il a été dit (à l'article premier). Or, le libre arbitre, de soi et d'abord, est ordonné au bien plutôt qu'au mal. Il s'ensuit que la volonté des démons ne doit pas être à ce point obstinée dans le mal qu'elle ne puisse pas retourner au bien ». — La seconde objection en appelle à la miséricorde de Dieu. « La miséricorde de Dieu, étant infinie, est plus grande que la méchanceté des démons, qui est finie. Puis donc que nul ne revient de la malice du péché à la bonté de la justice, si ce n'est par la miséricorde de Dieu, il semble bien que les démons », en vertu de cette même miséricorde, « pourront passer de l'état de malice à l'état de justice ». — La troisième objection fait observer que « si les démons avaient leur volonté obstinée dans le mal, ce serait surtout relativement au péché qui les a fait tomber. Or, ce péché, savoir : l'orgueil, ne demeure plus en eux maintenant, puisqu'il n'y a plus en eux le motif qui l'a causé, c'est-à-dire l'excellence » ; ils sont, en effet, dans un état de souveraine misère. « Par conséquent, les démons n'ont pas leur volonté obstinée dans le mal ». — La quatrième objec-

tion cite une parole de « saint Grégoire » (dans ses *Morales*, liv. IV, ch. III), qui « dit que si l'homme peut se relever, c'est parce que sa chute est due à un autre », savoir : le démon. « Or, les démons inférieurs ont dû leur chute à l'action du premier, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 63, art. 8). Ils peuvent donc, eux aussi, se relever; et, par suite, leur volonté n'est pas obstinée dans le mal ». — La cinquième objection fait remarquer que « quiconque est fixé dans le mal ne peut jamais accomplir d'œuvre bonne. Or, le démon accomplit certaines œuvres bonnes. C'est ainsi qu'il confesse la vérité, comme quand il disait au Christ : *Je sais que vous êtes le Saint de Dieu*, en saint Marc, ch. I (v. 24). De même, *les démons croient en tremblant*, ainsi qu'il est dit, en saint Jacques, ch. II (v. 19). Saint Denys dit aussi, au ch. IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 19), qu'*ils désirent des choses bonnes et excellentes, comme l'être, la vie, la pensée*. Ils ne sont donc pas obstinés dans le mal ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, au psaume LXXIII (v. 23) : *L'orgueil de ceux qui vous haïssent croît toujours ;* et on entend cela des démons. C'est donc qu'ils persévèrent toujours obstinés dans le mal ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous précise que « ce fut la pensée d'Origène (au *Périarchon*, liv. I, ch. VI), que toute volonté créée peut, en raison du libre arbitre, aller au bien ou au mal, à la seule exception de l'âme du Christ unie au Verbe. — Mais, ajoute le saint Docteur, ce sentiment détruit toute vraie béatitude pour les saints, anges et hommes ; car la stabilité à tout jamais est de l'essence de la vraie béatitude, qui est appelée, pour ce motif, *la vie éternelle*. Il va aussi contre l'autorité de l'Écriture sainte, qui déclare que les démons et les hommes méchants doivent être envoyés *au supplice éternel*, tandis que les bons seront transférés *à la vie éternelle* (S. Matth., ch. XXV, v. 46). Aussi bien cette opinion doit être rejetée comme erronée; et nous devons tenir fermement, selon la foi catholique, que la volonté des bons anges est confirmée dans le bien, et que la volonté des démons est obstinée dans le mal ». — Pour saint Thomas, il n'y a donc aucun doute possible, et il déclare que c'est là une vérité de foi catholique, savoir que la volonté des damnés

est irrévocablement fixée dans le mal, sans possibilité de retour au bien, à tout jamais, comme la volonté des élus est fixée dans le bien pour toute l'éternité.

D'aucuns avaient voulu expliquer cette obstination des démons dans le mal et l'irrémissibilité de leur faute, par la gravité même de cette faute. Saint Thomas n'admet pas une telle explication. — « La cause de l'obstination des démons doit se prendre, nous dit-il, non pas du côté de la gravité de la faute, mais du côté de la condition de leur nature et de leur état. C'est qu'en effet, *la chute est aux anges ce que la mort est aux hommes*, ainsi que le dit saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. IV). Or, il est manifeste que tous les péchés mortels des hommes, qu'ils soient énormes ou qu'ils soient moins grands, sont rémissibles avant la mort, tandis qu'après la mort ils ne le sont plus et demeurent à tout jamais ». C'est là encore un point de foi, que nul catholique ne peut révoquer en doute. Puis donc que la gravité du péché n'est pas une raison qui s'oppose absolument à ce que ce péché soit remis, quand il s'agit de l'homme, ce ne peut pas l'être davantage quand il s'agit du péché des anges. Il faut chercher cette raison, ainsi qu'il a été dit, dans les conditions de leur nature.

« Pour bien entendre ce qu'il en est à ce sujet, il faut considérer que la faculté affective en tous est proportionnée à la faculté de connaître, qui la meut comme le moteur son mobile. Or, la faculté affective d'ordre sensible porte sur un bien particulier ; la volonté, au contraire, porte sur le bien universel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 59, art. I). C'est ainsi, d'ailleurs, que les sens ont pour objet le particulier, tandis que l'intelligence a pour objet l'universel. D'autre part, la connaissance de l'ange diffère de la connaissance de l'homme, en ce que l'ange connaît, d'une façon immuable, par son intelligence, comme nous aussi nous connaissons de façon immuable les premiers principes qui sont l'objet de la vertu intellectuelle appelée l'*intelligence*. L'homme, au contraire, saisit les choses, par la raison, de façon changeante, allant de l'un à l'autre et pouvant suivre des chemins qui conduisent à des termes opposés. Il s'ensuit que la volonté de l'homme adhère aux objets de façon muable, pouvant

les laisser et s'attacher à des objets contraires ; au lieu que la volonté de l'ange adhère de façon fixe et immuable. Si donc nous considérons cette volonté de l'ange avant l'adhésion, elle peut librement adhérer à l'un ou à l'autre des deux termes opposés, quand il s'agit, bien entendu, des choses qui ne sont pas voulues naturellement par l'ange. Mais, après qu'elle a donné son adhésion, cette adhésion est immuable. C'est ce qui a fait dire que le libre arbitre de l'homme peut fléchir en des sens opposés et avant et après le choix ; tandis que le libre arbitre de l'ange le peut faire avant mais non après. — Ainsi donc, et les bons anges, qui ont adhéré à la justice, sont confirmés en elle, et les mauvais, qui ont péché, sont fixés et obstinés dans leur péché. — Pour ce qui est de l'obstination des hommes damnés, il en sera parlé plus tard » (Supplément, q. 98, art. 1, 2).

La doctrine que vient de nous exposer ici saint Thomas est éclairée d'une lumière très vive par ce que dit le saint Docteur dans les *Questions disputées, du Mal*, q. 16, art. 5. Comme le remarque saint Thomas en cet article des Questions disputées, tout le problème actuel se ramène à la notion vraie du libre arbitre. « L'erreur d'Origène, en effet, est provenue de ce qu'il n'a pas considéré ce qui appartient, de soi, à la puissance du libre arbitre qui demeure toujours dans l'homme » et aussi dans l'ange. « Or, il faut savoir qu'il est essentiel au libre arbitre de pouvoir agir en sens divers. Et de là vient que les êtres en qui il n'y a pas de connaissance, ayant leurs actions déterminées à un seul effet, n'ont aucune raison d'arbitres dans leur action. Quant aux animaux distincts de l'homme, ils ont une certaine raison d'arbitres, mais ils ne sont pas libres ; car le jugement en vertu duquel ils se portent à un objet ou s'en éloignent leur est déterminé par la nature, en telle manière qu'ils ne peuvent pas s'y soustraire ; c'est ainsi que la brebis ne peut pas ne pas fuir quand elle voit le loup. Tout ce qui, au contraire, est doué d'intelligence et de raison agit en parfait libre arbitre, selon que le motif pour lequel il agit suit la perception de l'intelligence ou de la raison qui » ne sont pas déterminées en un seul sens, mais « peuvent se prononcer en sens divers. Il est donc essentiel au libre arbitre, ainsi qu'il a été dit, de pouvoir agir en sens divers ».

« Mais cette diversité se peut considérer d'une triple manière. — D'abord, selon la différence des choses qui sont choisies pour l'obtention de la fin. Car il est pour tout être, naturellement, une seule fin qu'il poursuit nécessairement, d'une nécessité naturelle : la nature, en effet, tend toujours à un but déterminé. Mais parce qu'une même fin peut être atteinte par des moyens multiples, la faculté affective d'ordre intellectuel ou raisonnable peut tendre à diverses choses quand il s'agit de choisir les moyens qui conduisent à la fin. C'est ainsi que Dieu veut naturellement sa bonté comme sa fin propre; et Il ne peut pas ne pas la vouloir. Mais parce que divers modes et divers ordres de choses peuvent être ordonnés à sa bonté, sa volonté ne se porte pas à tel de ses effets qu'Il ne puisse, en tant qu'Il est de Lui, se porter à d'autres. Et c'est à ce titre que le libre arbitre convient à Dieu. Pareillement, pour l'ange et l'homme. Ils ont une fin qui leur est naturellement assignée : le bonheur. Et de là vient qu'ils cherchent naturellement le bonheur, et qu'ils ne peuvent pas vouloir être malheureux. Mais parce que diverses choses peuvent être ordonnées au bonheur, quand il s'agira de choisir ce qui conduit à la fin, la volonté de l'homme et aussi celle de l'ange tant bon que mauvais pourra se porter à divers objets ».

« Il est une seconde diversité qui se rattache au libre arbitre; et c'est celle qui porte sur la différence du bien et du mal. Mais cette diversité n'est pas essentielle à la puissance du libre arbitre » : le libre arbitre peut exister avec l'impossibilité de se porter au mal ; « ce n'est que d'une façon accidentelle qu'elle affecte le libre arbitre, selon que le libre arbitre existe en une nature qui peut défaillir. La volonté, en effet, de soi est ordonnée au bien comme à son objet propre. Elle ne pourra donc se porter au mal qu'en tant que le mal est saisi sous la raison de bien; et ceci provient d'un défaut dans l'intelligence ou la raison qui sont la source du libre arbitre. Or, il n'entre pas dans l'essence de quelque puissance que ce soit qu'elle défaille dans son acte : on ne dira pas, par exemple, qu'il rentre dans l'essence de la puissance visive, que quelqu'un voie d'une façon trouble » : ceci n'est pas essentiel à la faculté de voir; ce ne sera jamais qu'une chose accidentelle par rapport à cette faculté. « Et donc rien

n'empêche qu'il y ait un libre arbitre tendant au bien en telle manière qu'il ne pourra d'aucune façon tendre au mal, soit en vertu de sa nature, comme en Dieu, soit en vertu de la perfection de la grâce, comme dans les hommes et les anges bienheureux ».

« Une troisième diversité qui se rattache au libre arbitre est celle qui porte sur le changement. Ce changement ne consistera pas dans le fait de vouloir des choses diverses » ou changeantes; « car Dieu Lui-même veut que diverses choses se produisent selon qu'il convient à la diversité des temps et des personnes. Mais le changement du libre arbitre consistera en ce que quelqu'un, à un moment, ne voudra plus cela même qu'il voulait auparavant, ou voudra à un moment ce qu'auparavant il ne voulait pas ». Ce changement implique diversité et succession d'actes du côté du libre arbitre. « De cette diversité, il faut dire qu'elle n'est pas essentielle au libre arbitre; elle s'y trouve accidentellement unie selon que le libre arbitre appartient à une nature de condition changeante. C'est ainsi qu'il n'est pas essentiel à la faculté de voir, qu'il y ait changement dans les conditions de son acte » et que tantôt elle voie clair et tantôt trouble : « ceci provient d'un changement dans les dispositions du sujet qui voit, dont l'œil pourra être tantôt pur et tantôt troublé. Pareillement, la mutabilité ou la diversité du libre arbitre ne rentre pas dans son essence; c'est pour lui quelque chose d'accidentel, parce qu'il se trouve en une nature qui change ».

« Or, chez nous, le libre arbitre peut changer pour une double cause : l'une intrinsèque et l'autre extrinsèque. — La cause intrinsèque peut être d'abord la raison; par exemple, si quelqu'un ignorait auparavant ce qu'il connaît ensuite. Ce peut être aussi la faculté affective elle-même, qui, parfois, se trouve, grâce à la passion ou à l'habitude, dans une disposition telle qu'elle se portera à une chose comme lui convenant, laquelle ne lui convient plus quand la passion ou l'habitude cessent. — La cause extrinsèque sera Dieu, changeant la volonté de l'homme, par sa grâce, du mal au bien, selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch, XXI (v. I) : *le cœur du roi est dans la main du Seigneur : Il l'incline où il veut* ».

« Cette double cause cesse d'exister pour les anges après qu'ils ont fait leur premier choix. — Et d'abord, s'il s'agit de ce qui touche à l'ordre naturel, ils sont naturellement immuables. Pour qu'il y ait changement, en effet, il faut qu'il y ait, au préalable, un certain état potentiel. Or, il est dans la nature de l'ange, d'avoir, d'une façon actuelle, la connaissance de tout ce qu'ils peuvent savoir naturellement. C'est ainsi que nous-mêmes avons naturellement, d'une façon actuelle, la connaissance des premiers principes ; et c'est de ces premiers principes » dont la connaissance existe en nous naturellement, « que nous procédons, par voie de raisonnement, à la connaissance nouvelle des conclusions » ignorées d'abord. « Ce procédé de raisonnement n'existe pas pour les anges, parce que, dans les principes, ils voient, par mode d'intuition, toutes les conclusions qui se rattachent à l'ordre naturel [Cf. ce que nous avons dit, plus haut, de la connaissance angélique, q. 58]. De même donc que nous adhérons immuablement à la connaissance des premiers principes, pareillement l'intelligence de l'ange adhère immuablement à ce qui est de l'ordre naturel de sa connaissance ».

« Et parce que la volonté se proportionne à l'intelligence, il s'ensuit que la volonté des anges sera naturellement immuable relativement à tout ce qui est de l'ordre naturel. C'est seulement par rapport au mouvement vers les choses d'ordre surnaturel que les anges ont pu être en puissance : ils pouvaient y tendre ou s'en détourner. Aussi bien, il n'y a eu, pour eux, qu'un seul changement possible : s'élever de leur nature à ce qui était au dessus de cette nature, ou se détourner du surnaturel et rester dans leur nature. Et parce que tout ce qui survient à un être vient en lui selon le mode de cet être », les anges étant d'une nature qui ne procède pas par voie de raisonnement et de volitions changeantes, mais par mode d'intuition et de volonté permanente, « il s'ensuit qu'ils doivent persévérer immuablement dans l'adhésion au bien surnaturel ou dans son aversion ». Il n'y a pas, en eux, de cause intrinsèque de changement.

« Quant à la cause extrinsèque, ils sont de même immuables dans le bien ou dans le mal, après leur premier choix; parce que ce choix termine, pour eux, la durée de l'épreuve. Aussi bien il

n'est plus dans l'ordre de la divine Sagesse que la grâce soit ultérieurement communiquée aux démons, par laquelle ils seraient ramenés de leur première aversion : ils y demeurent à tout jamais fixés ».

Après ces lumineuses explications données par saint Thomas dans la question *du Mal*, l'article de la *Somme* n'offre plus de difficultés. — La volonté de l'ange est naturellement immuable dans son choix, parce que son intelligence est immuable dans sa perception. Notons seulement que l'immutabilité dont nous parlons, pour la volonté, ne se devra pas prendre au sens de l'exercice même de l'acte de vouloir ; car l'ange peut exercer cet acte ou ne pas l'exercer, à son gré ; mais au sens de la spécification de cet acte : et cela veut dire que toutes les fois qu'il voudra, l'ange voudra de même : son vouloir ne changera pas.

L'*ad primum* accorde que « les bons et les mauvais anges ont le libre arbitre ; mais il faut noter que ce libre arbitre est en eux selon le mode et la condition de leur nature, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* répond que « la miséricorde de Dieu délivre du péché ceux qui se repentent. Ceux-là donc qui sont incapables de pénitence, fixés pour jamais dans le mal, ne sont plus aptes à être libérés par la divine miséricorde ». Selon l'ordre de la divine Sagesse, la miséricorde ne peut s'exercer qu'à l'égard de ceux qui vivent dans le temps consacré à l'épreuve. Or, ce n'est pas le cas des mauvais anges dont l'épreuve a été terminée par un seul acte.

L'*ad tertium* répond que « dans le démon demeure toujours le premier péché qu'il a commis, en ce sens qu'il veut toujours ce qu'il a voulu au premier instant de sa faute », savoir, posséder par lui-même son bonheur final sans le devoir à la grâce de Dieu ; « et cependant il n'espère plus, en effet, pouvoir l'obtenir. C'est comme si quelqu'un croyait pouvoir commettre un homicide et qu'il voulût, en effet, le commettre : à supposer que tout pouvoir de commettre cet homicide lui fût ensuite enlevé, il pourrait néanmoins garder toujours la volonté de cet homicide, en ce sens qu'il voudrait l'avoir commis et qu'il voudrait encore le commettre si c'était possible ». Ainsi en est-il pour les démons.

Ils savent bien maintenant qu'au lieu de trouver leur bonheur dans leur acte d'orgueilleuse indépendance, ils y ont trouvé le malheur. Mais ils tiennent toujours à cet orgueil et à cette indépendance. Ils l'aiment par dessus tout. Ils regrettent seulement et ils déplorent de n'y avoir pas trouvé le bonheur comme ils l'espéraient. Il en faudra dire autant, plus tard, quand nous parlerons des hommes damnés. Leur volonté demeurera à tout jamais fixée dans l'amour des choses selon qu'ils l'auront eu au moment de leur mort. Le voluptueux voudra toujours ses voluptés. Il est vrai qu'il ne pourra plus en jouir. Mais il regrettera de ne le pouvoir pas; et il le voudrait, s'il le pouvait. L'effet mauvais qui se présentait sous l'apparence d'un bien ne pourra plus être obtenu à titre de bien même apparent; mais la volonté de ce mal où l'on a cru trouver son bien et que l'on a aimé comme tel demeurera toujours.

L'*ad quartum* dit que « si le péché de l'homme est rémissible, il n'en faut pas chercher l'unique cause dans le fait qu'un autre l'a induit à pécher ». Cela tient aussi, nous l'avons dit, à la condition de sa nature, condition qui est toute différente dans l'ange. « Aussi bien, l'objection ne vaut pas ».

L'*ad quintum* fait observer que « l'acte du démon est d'une double sorte. — L'un procède de sa volonté délibérée; et c'est celui qu'on peut appeler, proprement, son acte. Cet acte du démon est toujours mauvais; parce que, même s'il lui arrive de vouloir et de faire quelque bien, il ne le fait pas dans un bon but. C'est ainsi que s'il dit la vérité, c'est pour séduire; pareillement, s'il croit et s'il avoue, ce n'est pas de son plein gré et dans un bon mouvement, mais parce que l'évidence l'y contraint. — Il est un autre acte du démon qui est naturel. Cet acte peut être bon. Il ne fait que prouver la bonté de sa nature », laquelle nature venant de Dieu est toujours bonne en elle-même. « Et cependant, même de cet acte bon, le démon en abuse pour le mal ». C'est ainsi qu'il veut se conserver dans l'être pour lutter contre Dieu et lui faire la guerre. D'un mot, tout peut n'être pas mauvais ou mal dans le démon; mais par sa volonté dépravée, il tourne tout à mal.

La volonté de l'ange prévaricateur est obstinée dans le mal.

Elle s'y trouve fixée irrévocablement. L'ange mauvais ne voudra jamais le bien, d'une volonté pure et droite. Sa volonté est dépravée à tout jamais. Il ne peut pas revenir au bien. C'est là un point de vérité catholique. — Quant à déterminer la cause de cette fixation dans le mal, tout le monde s'accorde à reconnaître, parmi les catholiques, que c'est, en dernière analyse, parce que Dieu, dans le plan ordonné par sa sagesse, a marqué qu'une fois arrivée au terme final de son épreuve, la créature intellectuelle ou raisonnable ne serait plus favorisée de sa grâce, sans laquelle il lui est impossible de se tourner vers Dieu, terme d'un mouvement d'amour surnaturel. Elle demeure donc à tout jamais détournée de Dieu, fin surnaturelle. Et parce qu'il n'y a pas deux fins possibles pour la créature intellectuelle ou raisonnable, que si elle manque sa fin surnaturelle, elle manque sa fin purement et simplement, il s'ensuit qu'étant pour jamais fixée dans l'éloignement de sa fin surnaturelle, tout en elle et dans son vouloir délibéré sera nécessairement désordonné et peccamineux. Non pas toutefois qu'elle doive toujours continuer de démériter, pas plus que la créature élue ne continuera de mériter, après la rétribution finale, bien qu'elle continue éternellement de vouloir le bien. C'est qu'en effet le mérite et le démérite sont nécessairement liés au temps de l'épreuve. — La fixation dans le mal a donc pour cause dernière le retrait définitif de la grâce de Dieu qui seule pourrait la changer. Ce retrait définitif, pour l'ange, a eu lieu, d'après saint Thomas, et devait avoir lieu immédiatement après le premier choix de la volonté angélique se détournant librement de la fin surnaturelle que Dieu lui proposait. La nature de l'ange, en effet, est telle qu'une fois son choix fait, l'ange ne peut plus naturellement revenir sur ce choix. Il ne peut plus cesser de vouloir, quant à la spécification de son acte, ce qu'il a une fois voulu d'une volonté pleine et parfaitement délibérée. Son choix est naturellement définitif. — Ce point de doctrine n'est pas admis par tous, notamment par Scot, Tolet, Suarez, Molina. Mais leurs objections prouvent qu'ils ne tiennent pas suffisamment compte de deux choses solidement établies par saint Thomas : premièrement, que l'ange n'est qu'une nature spirituelle et intuitive; d'où il suit qu'il n'y a en lui aucune cause

possible de changement, dans l'ordre naturel ; et secondement, que l'ordre surnaturel, se proportionnant aux conditions de la nature, le choix de l'ange devra être aussi définitif dans cet ordre comme il l'est dans l'ordre naturel.

A la peine négative qui prive son intelligence de lumière et sa volonté de droiture, se joint, pour l'ange, une peine afflictive. C'est de cette nouvelle peine que nous avons à nous occuper dans l'article qui suit.

Article III.

Si la douleur est dans les démons?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas de douleur dans les démons ». — La première observe que « la douleur et la joie étant opposées, on ne saurait les trouver simultanément en un même sujet. Or, dans les démons se trouve la joie. Saint Augustin dit, en effet, dans son livre *contre les Manichéens* (liv. II, ch. XVII) : *le démon a pouvoir sur ceux qui méprisent les préceptes de Dieu, et il se réjouit de ce pouvoir néfaste.* Donc, il n'y a pas de douleur dans les démons ». — La seconde objection dit que « la douleur cause la crainte : cela même, en effet, dont nous souffrons quand cela dure, nous le redoutons quand cela nous menace. Or, dans les démons, il n'y a pas de crainte, selon cette parole du livre de Job, ch. XLI (v. 24) : *Il a été créé pour ne rien craindre* », parole dite du monstre Léviathan, figure du démon. « Donc, il n'y a pas de douleur dans les démons ». — La troisième objection fait remarquer que « c'est un bien de s'attrister du mal. Puis donc que les démons sont incapables de tout bien, ils ne peuvent pas éprouver de la douleur, du moins au sujet du mal de coulpe, ce qui se rattache au ver rongeur » dont il est parlé dans l'Évangile, en même temps que du feu qui ne s'éteint pas (S. Marc, ch. IX, v. 43).

L'argument *sed contra* fait observer que « le péché de l'ange est plus grave que le péché de l'homme. Or, l'homme reçoit la douleur comme punition du plaisir cherché, selon cette parole

de l'Apocalypse, ch. XVIII (v. 7) », dite de Babylone, figure de l'âme pécheresse : « *autant elle s'est glorifiée et plongée dans les délices, autant donnez-lui de tourment et de deuil.* A plus forte raison faudra-t-il donc que le démon qui s'est le plus glorifié soit d'autant plus châtié par le deuil de la douleur ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « à prendre la crainte, la douleur, la joie et toute autre affection de ce genre, en tant qu'elles sont des passions, nous ne pouvons pas les attribuer aux démons. Ainsi entendues, en effet, elles sont le propre de la faculté affective sensible, essentiellement jointe à un organe corporel. Mais à les prendre selon qu'elles désignent de simples actes de la volonté, elles peuvent être dans les démons. — Or, il est nécessaire de dire que la douleur soit en eux. La douleur, en effet, selon qu'elle désigne un simple acte de la volonté, n'est pas autre chose qu'un effort de cette volonté contre ce qui est ou n'est pas. Il est bien évident, d'autre part, qu'il y a beaucoup de choses au sujet desquelles les démons voudraient qu'elles ne fussent pas quand elles sont, ou qu'elles soient quand elles ne sont pas. C'est ainsi qu'ils voudraient, dévorés comme ils le sont par l'envie, que ceux qui se sauvent se damnent. Et voilà pourquoi nous devons dire que la douleur est en eux; alors surtout qu'il est essentiel à la peine d'être contraire à la volonté » : ils souffrent, parce qu'une foule de choses arrivent contrairement à ce qu'ils voudraient. « Il y a aussi qu'ils sont privés de la béatitude qu'ils désirent d'un désir naturel », car tout être désire naturellement être heureux; « et de même leur volonté perverse se trouve contrariée en une infinité de manières ». — La cause vraie et formelle de la souffrance, au sens immatériel de ce mot, consiste en ce que la volonté se raidit contre ce qui l'affecte : vouloir ce qu'on n'a pas ou ne pas vouloir ce qu'on a, voilà, au fond, la vraie cause de la souffrance. Puis donc qu'il y a une foule de choses qui sont et que le démon ne voudrait pas, ou qui ne sont pas et qu'il voudrait, soit du côté des élus qu'il jalouse, soit du côté de son bonheur perdu, soit du côté du mal qu'il voudrait faire et que Dieu l'empêche de réaliser, il s'ensuit que le démon est nécessairement affecté par la douleur. Il est dans des tourments continuels et atroces.

L'*ad primum* répond que « la douleur et la joie s'opposent » et s'excluent « quand il s'agit d'une même chose, mais non s'il s'agit de choses diverses. Rien n'empêche donc qu'un même sujet se réjouisse d'une chose et s'attriste d'une autre; surtout quand la douleur et la joie s'entendent au sens de simples actes de la volonté; car non seulement à propos de choses diverses, mais encore par rapport à une même chose, nous pouvons trouver matière à vouloir et à ne vouloir pas ».

L'*ad secundum* n'accorde pas que les démons soient sans aucune crainte. « De même que dans les démons se trouve la douleur au sujet des choses présentes, il y a aussi, en eux, la crainte au sujet des choses futures. Quant à la parole citée dans l'objection, qu'*il a été créé pour ne rien craindre*, il la faut entendre de la crainte de Dieu détournant du péché. Il est écrit, ailleurs, en effet (S. Jacques, ch. II, v. 19), que *les démons croient et tremblent* ».

L'*ad tertium* fait une distinction lumineuse. « S'attrister du mal de coulpe en raison de la coulpe elle-même est une preuve de bonté dans la volonté; car la coulpe s'oppose à cette bonté de la volonté. S'attrister, au contraire, du mal de peine, ou du mal de coulpe en raison de la peine qui lui est jointe, prouve la bonté de la nature; c'est, en effet, à la perfection de la nature que la peine s'oppose. Aussi bien, saint Augustin dit, dans son dix-neuvième livre *de la Cité de Dieu* (ch. XIII), que *la douleur éprouvée à la perte du bien que nous cause le supplice témoigne de la nature bonne*. Puis donc que le démon a une volonté perverse et obstinée dans le mal, il ne se peut pas qu'il s'attriste du mal de coulpe » en raison de la coulpe elle-même. Il ne s'attriste que du mal de peine ou de la coulpe en raison de la peine; et ceci ne saurait répugner, puisque sa nature, causée par Dieu, demeure toujours bonne en elle-même. Seule la volonté est dépravée.

Nous savons quelle est la peine des mauvais anges : comment ils sont privés de la vision de Dieu et d'une foule de connaissances surajoutées par la grâce, ou par révélation spéciale, à la connaissance naturelle des bons anges; comment leur volonté se

trouve obstinée et fixée à tout jamais dans le mal; comment, pour leur supplice, ils sont continuellement en lutte et en opposition avec tout ce qu'il y a de bon et avec la toute-puissance de Dieu, enchaînant ou limitant leur pouvoir de mal faire et de nuire. — Mais ce supplice des mauvais anges, où est-ce donc qu'il leur est infligé? Est-ce dans un lieu déterminé et tellement déterminé qu'ils n'en puissent jamais sortir? Ce lieu serait-il notre atmosphère, ou tout au moins peuvent-ils y venir et y continuer leur supplice?

Telle est la question que nous devons maintenant examiner.

Article IV.

Si notre atmosphère est le lieu de supplice pour les démons?

La vraie portée de cet article nous apparaîtra mieux par le simple fait de sa lecture. — Trois objections veulent prouver que « notre atmosphère n'est pas le lieu de supplice pour les démons ». — La première rappelle que « le démon est une nature spirituelle. Or, la nature spirituelle n'est pas affectée par le lieu. Donc, il n'est pas de lieu qui puisse être une cause de tourment pour les démons ». — La seconde objection dit que « le péché de l'homme n'est pas plus grave que celui du démon. Or, le lieu de tourment, pour l'homme, est l'enfer. A plus forte raison doit-il en être ainsi pour le démon. Et donc il n'y a pas à parler, à ce sujet, de notre atmosphère ». — La troisième objection fait remarquer que « les démons sont punis du supplice du feu. Or, dans notre atmosphère enténébrée, il n'y a pas de feu. Donc, ce n'est pas là que les démons subissent leur supplice ».

L'argument *sed contra* est un texte de saint Augustin résumant toute la tradition des premiers siècles. « Saint Augustin dit, au troisième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. x), que *l'air ténébreux est pour les démons une sorte de prison jusqu'au jour du jugement* ». — Ce texte de saint Augustin justifie la position du présent article et en montre

l'exacte portée. Il n'est pas douteux que l'enfer est le lieu de tourment de tous les réprouvés et, par suite, des démons eux-mêmes. Mais, *jusqu'au jour du jugement* et pour les raisons que va nous indiquer saint Thomas, les démons reçoivent permission de sortir de l'enfer et de venir sur la terre, afin d'y tenter les hommes, comme en témoignent toutes les pages de nos saints Livres.

Au corps de l'article, saint Thomas, d'un coup d'aile, nous transporte aux plus hauts sommets du monde métaphysique et divin. « Les anges, nous dit-il, en raison de leur nature, occupent le milieu entre Dieu et les hommes. Or, il est dans le plan de la divine Providence que le bien des êtres inférieurs leur soit procuré par les êtres supérieurs. Et précisément le bien de l'homme est procuré par la divine Providence d'une double manière. D'abord, directement, selon que nous sommes attirés au bien et détournés du mal. Les bons anges ont reçu mission de collaborer à cet effet. Une autre manière dont le bien de l'homme est procuré, c'est d'une façon indirecte, par mode d'exercice, selon qu'en soutenant la lutte il doit combattre en sens contraire. C'est à ce bien qu'il était bon que les mauvais anges concourent, afin que, même après leur péché, ils ne soient pas totalement exclus de la collaboration à l'ordre de l'univers ». On remarquera cette dernière réflexion de saint Thomas. Elle projette une lumière inattendue sur le vrai rôle de la tentation et du Tentateur par excellence, qui est le démon, dans l'œuvre de notre perfection et de notre sanctification. Le démon ne songe qu'à se venger, à assouvir ses haines. En réalité, il concourt à l'œuvre divine. C'était le seul moyen dont il pût y concourir après son péché. Mais ce moyen était possible ; et la Sagesse divine l'a voulu utiliser « afin que, même après leur péché, les démons ne soient pas totalement exclus de la collaboration à l'ordre de l'univers ». Pouvait-on justifier de façon plus magnifique un point de doctrine que certains esprits à vue moins profonde et moins haute prenaient si facilement pour une pierre d'achoppement ou de scandale?

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, il y a, pour les démons, un double lieu de supplice qui leur est dû : — l'un, en raison

de leur faute ; et c'est l'enfer ; — l'autre, en raison de l'épreuve à faire subir aux hommes ; et, à ce titre, ils devaient occuper l'air ténébreux ». — Cette dualité de lieu ne doit pas durer toujours pour les mauvais anges. Elle est subordonnée, en effet, nous venons de le voir, à l'œuvre du salut des hommes. Or, « l'œuvre du salut des hommes doit se continuer jusqu'au jour du jugement. C'est donc jusqu'à ce jour que durera le ministère des bons anges et l'exercice dû à l'action des démons. Jusque-là, les bons anges nous seront envoyés » pour veiller sur nous et nous aider ; « et les démons habiteront l'air ténébreux de notre atmosphère pour servir à nous éprouver : et cependant, il en est, parmi eux, qui, même maintenant, demeurent dans l'enfer, pour y tourmenter les malheureux qu'ils ont entraînés au mal ; comme aussi il y a des bons anges qui sont dans le ciel avec les âmes saintes. Mais après le jour du jugement, tous les méchants, qu'il s'agisse des hommes ou des anges, seront dans l'enfer ; et tous les bons, dans le ciel ». — Nous ne nous attarderons pas à souligner la netteté et la précision de la doctrine que vient de formuler saint Thomas dans cette seconde partie du corps de l'article. Il n'est personne qui n'en voie l'importance. Cette doctrine est aussi d'une souveraine opportunité au moment où tant d'esprits voudraient affaiblir ou dénaturer la vérité catholique sur le dogme de l'enfer.

L'*ad primum* est à noter avec le plus grand soin. Il nous montre qu'au moment où saint Thomas écrivait la *Somme théologique*, il gardait, sur la nature des peines de l'enfer, le sentiment qu'il avait exposé dans son commentaire sur les *Sentences* et que nous retrouverons dans le *Supplément* (q. 70, art. 3). « Le lieu, nous dit saint Thomas (comme, du reste, le feu) n'est pas afflictif, pour l'ange ou pour l'âme, en ce sens qu'il affecte, par mode d'altération, leur nature ; mais en ce sens qu'il affecte la volonté en l'attristant, alors que l'ange ou l'âme se voient enchaînés à un lieu qui répugne à leur volonté ». — Nous aurons à expliquer longuement plus tard, quand nous traiterons la question du *Supplément* tout à l'heure indiquée, ce caractère afflictif de l'enfer et du feu matériel qui s'y trouve pour torturer les damnés.

L'*ad secundum* répond qu' « une âme » humaine « n'est pas supérieure à l'autre selon l'ordre de la nature, tandis que, dans cet ordre, les démons l'emportent sur les hommes. Et voilà pourquoi la raison donnée par l'objection ne vaut pas ». Bien que les âmes des damnés ne puissent pas sortir de l'enfer et venir remplir autour de nous l'office de démons tentateurs, les mauvais anges le peuvent. — La différence que note ici saint Thomas doit être soigneusement retenue. Nous y trouvons un indice que dans les séances de spiritisme, où sont censées apparaître les âmes ou les esprits d'hommes ayant précédemment vécu, à supposer que de telles manifestations ne soient pas le fait de prestidigitateurs plus ou moins habiles, c'est le démon lui-même qui simule ces divers personnages pour mieux tromper les adeptes crédules.

L'*ad tertium* est fort intéressant pour les diverses opinions que saint Thomas y touche et pour le sentiment qu'il y expose. — « Plusieurs ont dit que la peine sensible des démons et des âmes était différée jusqu'au jour du jugement ; et pareillement la récompense des saints. Mais ce sentiment est erroné, déclare saint Thomas ; il est contraire à ce que dit l'Apôtre, dans sa seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 1) : *Si notre maison de cette terre où nous habitons vient à se dissoudre, nous avons une maison dans le ciel* ». Depuis saint Thomas, l'Église a défini ce point de doctrine [Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 12, art. 1, *Traité de Dieu*, 1er vol., p. 321]. — « C'est pourquoi d'autres ont dit que si les damnés étaient punis dès maintenant, cela n'était pas vrai des démons. Mais, dit saint Thomas, il est mieux de ne pas distinguer, sur ce point, entre les démons et les damnés, pas plus que nous ne distinguons entre les âmes des saints et les bons anges. Et nous devons dire » que la gloire des bons anges et la peine des démons ne diminuent en rien, qu'ils soient actuellement ou non dans le lieu qui leur est assigné. C'est qu'alors même qu'ils en sortent, ils portent pour ainsi dire avec eux la gloire ou la peine qu'ils y trouvent, par le seul fait que ce lieu demeure toujours le leur, « à la manière, explique saint Thomas, dont nous disons que l'honneur de l'évêque ne diminue en rien, quand bien même il ne soit pas actuellement assis sur

sa chaire épiscopale » : il n'en est pas moins toujours évêque et on le traite comme tel. « De même, pour les bons anges : bien que le ciel soit le lieu assigné à leur gloire, cependant cette gloire n'est pas diminuée quand ils viennent parmi nous, parce qu'ils se considèrent toujours comme habitants du ciel ; et pareillement, pour les démons : ils peuvent n'être pas, d'une façon actuelle, attachés au feu » matériel « qui est dans l'enfer, tandis qu'ils se trouvent autour de nous, dans l'air ténébreux ; mais parce qu'ils se savent assignés à ce feu, leur peine n'est en rien diminuée ». Aussi bien est-il dit dans une certaine glose, à propos du chapitre III de l'Épître de saint Jacques (v. 6), qu'*ils portent avec eux le feu de l'enfer, en quelque lieu qu'ils se rendent.* Et cela ne va pas, remarque saint Thomas, contre le passage de l'Évangile où il est dit, en saint Luc, ch. VIII (v. 31), qu'*ils demandèrent au Seigneur de ne pas les envoyer dans l'abîme ;* car, s'ils firent cette demande, c'est qu'ils considéraient comme un tourment d'être chassés du lieu où ils pouvaient encore nuire aux hommes ; et c'est pour cela qu'en saint Marc, ch. V (v. 10), il est dit qu'*ils suppliaient Jésus de ne pas les envoyer hors de la région* ». — La dernière explication que vient de nous donner saint Thomas, si scripturaire et si théologique tout ensemble, jette un jour effrayant sur la méchanceté des démons : leur unique joie, si on peut appeler cela d'un tel nom, c'est de nous faire du mal et de travailler à perdre les âmes.

Mais nous n'avons pas, pour le moment, à nous étendre sur ces considérations. Nous y reviendrons expressément plus tard, quand nous traiterons du gouvernement divin (q. 114). Car si l'étude des anges, en ce qui touche à leur nature et à leurs opérations, est maintenant finie, nous aurons à reparler d'eux plus tard, et de leur action, selon qu'ils concourent, à titre de ministres bons ou mauvais, à l'œuvre que Dieu entend réaliser dans le monde. C'est là que nous aurons à parler des hiérarchies angéliques, du rôle des anges gardiens et de celui des démons (q. 106-114).

Ce que nous avons déjà vu de l'œuvre de Dieu au dehors, nous a montré que tout ce qui est en dehors de Dieu, à quelque

titre que cela soit, tient de Dieu, comme de sa première cause, tout ce qu'il a. Dieu en est la première cause efficiente, qui ne présuppose rien à son action ; Il a tout produit selon le plan ou les idées préconçues dans sa sagesse ; et sa bonté est la raison dernière, la cause finale de tout. — Il s'ensuit que si l'on entend, comme on l'entend, en effet, par le mot *création*, pris au sens propre, la production d'une chose ou de toutes choses selon la totalité de l'être qui s'y trouve et sans rien présupposer, nous devons dire que c'est par voie de création que toutes choses ont été produites par Dieu, au début de leur production, quand les premiers êtres ou les premiers éléments ont commencé d'être. — Car nous savons, par la foi, que le monde n'a pas toujours été ; et bien que la raison ne puisse pas démontrer ce point de doctrine, attendu que la notion d'*être créé* n'est pas identique à la notion d'*être qui a un commencement*, cependant la réalité de la création est mise en un plus grand relief par l'enseignement de la foi nous marquant que Dieu seul est de toute éternité.

Ces êtres que Dieu a produits dans le temps se distinguent entre eux d'une distinction qui n'est pas seulement numérique ou matérielle, mais qui est surtout spécifique ou formelle. D'où résulte, parmi ces êtres, une réelle inégalité de perfection et de vertu, permettant aux uns d'agir sur les autres, et constituant ainsi, par la subordination qui règne entre eux, cette unité d'ordre qui fait la beauté de l'Univers.

Il est une distinction ou une différence générale qui domine ou a pu dominer tous les êtres créés sans exception : c'est la différence ou la distinction en bien et en mal. Il n'est aucun être créé, en effet, qui, en vertu de sa nature, ne soit susceptible de défaillance et de mal, sinon toujours dans son être, du moins dans son acte, notamment, s'il s'agit des êtres libres, dans l'acte libre lui-même, où se trouve la première cause du mal moral qui s'appelle le péché.

L'autre distinction en vertu de laquelle les êtres créés sont rangés en diverses catégories de nature, irréductibles les unes aux autres, est la distinction en êtres purement spirituels, en êtres purement corporels, et en un être intermédiaire qui est tout ensemble spirituel et corporel.

Les êtres spirituels, appelés dans la langue chrétienne et théologique du nom d'anges, ont une nature telle qu'ils sont libres de toute dimension quantitative et de toute matière. Ils forment une multitude innombrable ; et chacun d'eux constitue une espèce distincte, d'une perfection idéale, en ce qui est de leur nature, et à tout jamais inamissible : ils sont nécessairement impassibles dans leur nature et immortels. — Que s'il leur plaît de s'unir certains corps, dans le but, par exemple, de communiquer avec nous, ils le peuvent, sous le contrôle souverain de la Majesté divine ; mais ces corps qu'ils s'unissent ainsi ne sont pas de vrais corps vivants, ils n'ont de la vie que les apparences. — Les anges peuvent être et sont, en effet, dans un lieu déterminé ; il ne serait pas vrai de dire, en parlant d'eux, qu'ils ne sont nulle part ou qu'ils sont partout. Seulement, ils ne sont pas dans le lieu à la manière des corps : tandis que les corps sont contenus par les dimensions du lieu où ils se trouvent, les anges contiennent plutôt par leur vertu le lieu où ils sont ; et c'est précisément parce que leur vertu est limitée et finie qu'ils ne peuvent être qu'en un certain lieu déterminé. C'est aussi en raison du changement possible dans l'application de leur vertu cessant d'agir en un lieu et commençant d'agir en un autre, que nous parlons de mouvement local par rapport aux anges.

Les anges étant des natures purement spirituelles, il ne peut y avoir, en eux, que deux sortes d'opérations : l'acte de l'intelligence qui connaît ; l'acte de la volonté qui aime.

L'intelligence angélique est nécessairement distincte de la substance de l'ange ; elle est ordonnée à un autre acte que l'acte d'être. C'est une faculté spéciale se surajoutant à l'essence, mais qui reste une et identique, sans qu'il soit besoin qu'elle se dédouble, comme pour nous, en intellect agent et en intellect possible. Aucune autre faculté de connaître que l'intelligence ne saurait exister dans les anges. — S'il s'agit de tout autre objet que lui-même, l'ange, pour le connaître, doit avoir, en lui, une espèce intelligible proportionnée à cet objet et qui est produite, par Dieu, dans l'intelligence angélique, dès le début de son être. — L'ange se connaît lui-même ; il connaît les autres anges ; il connaît Dieu, en se connaissant lui-même et en connaissant les autres natures

spirituelles. Pour ce qui est du monde des corps, il connaît toutes les natures qui le composent et tous les individus de chaque nature, avec toutes leurs particularités. Les événements futurs sont connus par lui dans leurs causes selon qu'ils s'y trouvent contenus, mais non en eux-mêmes; il ne les connaît en eux-mêmes que lorsqu'ils se réalisent. Quant aux pensées des cœurs ou aux mystères de la grâce, il ne les connaît que si Dieu ou les sujets intéressés les lui révèlent. — L'intelligence angélique porte toujours en elle-même, et dès le début de son être, tout l'objet de ses connaissances naturelles; mais son acte d'entendre ne porte pas simultanément sur tout cet objet. Il ne peut saisir, d'une façon actuelle, que ce qui est représenté en une même espèce intelligible. Mais cela, il le saisit d'un seul coup. Il ne procède pas par voie d'analyse et de synthèse. Son procédé est la seule intuition. Jamais de discours ou de raisonnement. Dans l'acte de perception, il a saisi tout ce qui peut être connu par lui dans son objet. Dès lors, toute erreur est impossible pour lui : car l'erreur présuppose l'analyse et la synthèse ou le jugement par mode de juxtaposition : chose qui n'existe pas pour l'ange. Il ne peut errer qu'en raison de sa volonté, si elle n'est pas droite et qu'elle l'incline à exclure purement et simplement, sans tenir compte de l'intervention surnaturelle de Dieu, ce qui, de par ailleurs, n'est pas, en effet, inclus naturellement en telle ou telle chose. Au dessus de la connaissance naturelle de l'ange et qu'on peut appeler, avec saint Augustin, la connaissance du soir, se trouve, pour les anges béatifiés, ce que saint Augustin appelle la connaissance du matin et qui n'est autre que la connaissance des choses dans le Verbe de Dieu.

De même qu'il n'y a, dans les anges, qu'une seule faculté de connaître, qui est l'intelligence, il n'y a aussi, en eux, qu'une seule faculté affective, qui est la volonté. La volonté, dans l'ange, se distingue soit de la substance angélique, soit de l'intelligence. Elle suit cette dernière et a la même extension qu'elle, tendant à se porter, sous la raison de bien, à tout ce que l'intelligence reçoit en elle, sous la raison de vrai. Et parce que le vrai et l'être ne font qu'un, le bien qui s'identifie avec le vrai s'identifiera aussi avec l'être. Il s'ensuit que la volonté, pas plus que l'intel-

ligence, ne sera limitée, par sa nature, à aucun être déterminé. Elle peut vouloir autant que l'intelligence peut connaître. Elle a pour domaine ou pour objet propre l'infini. Elle demeure donc libre ou maîtresse de son acte toutes les fois qu'il s'agit d'un objet quelconque fini. — L'acte propre qui se trouve dans la volonté de l'ange et d'où dérivent tous les autres actes de volonté possibles pour lui, c'est l'amour : amour qui peut être naturel et nécessaire, ou libre et électif, suivant la nature des objets qui le terminent. Il est un amour naturel dont l'ange s'aime lui-même, dont il aime les autres anges comme il s'aime lui-même, et dont il aime Dieu plus qu'il ne s'aime lui-même.

Voilà ce qui constitue, au point de vue essentiel, ce que nous pourrions appeler aujourd'hui, au sens métaphysique et psychologique de ce mot, la conscience angélique : conscience sublime et toujours en acte, toujours parfaite, qui n'a pas besoin, pour exister, d'aller puiser au dehors, comme nous, à l'aide d'organes matériels et de facultés sensibles, ce qui doit l'éveiller et la constituer elle-même ; mais qui est indépendante de toute action du monde matériel sur elle, ne relevant directement et immédiatement que de Celui qui non seulement est le conscient suprême et souverain, mais qui est la conscience même, au sens infini et transcendant de ce mot.

Aussi bien est-ce de Dieu seul que l'ange tient son être de nature et tout ce qui s'y rattache. Il a été créé par Lui dans le temps, simultanément avec les parties essentielles du monde matériel. Et tout nous fait un devoir d'admettre que Dieu a créé simultanément ses anges avec le ciel de la gloire où Il devait béatifier ceux qui lui demeuraient fidèles et où devaient être introduits plus tard les élus tirés du milieu des hommes. — Les anges, en effet, n'ont pas été créés bienheureux ou béatifiés dès le premier instant de leur être. Ils ont pourtant été créés dans la grâce, en telle manière qu'ils ont pu mériter tout de suite leur béatitude et qu'ils l'ont reçue aussitôt après l'avoir méritée. Cette béatitude a été proportionnée à leurs mérites qui eux-mêmes ont été proportionnés à la perfection de leur nature. Désormais, s'ils gardent les actes naturels de leurs facultés, ils sont dans l'impossibilité soit de déchoir par le péché, soit de progresser par de nouveaux

mérites. Ils sont au terme de leur voie, selon que la divine Sagesse l'avait fixé dans le mystère de la Prédestination.

Tous les anges n'ont pas eu le bonheur de persévérer dans la grâce et d'être couronnés dans la gloire. Il en est qui ont péché. Ils ont voulu, par orgueil, se suffire à eux-mêmes comme Dieu se suffit par sa nature. Ils n'ont pas voulu des dons surnaturels et du bonheur qu'Il leur offrait dans sa gloire. C'est par leur volonté libre, et sans que rien dans leur nature les portât au mal, que les anges mauvais sont tombés; et cette chute a été instantanée. Le premier des anges créés par Dieu, celui qui l'emportait sur tous les autres en perfection et en beauté, a été le chef de la révolte. Il a entraîné, par son exemple, une foule d'autres esprits angéliques; mais cependant le plus grand nombre est demeuré fidèle. — Ceux qui sont tombés ont été privés des dons gratuits que Dieu leur avait accordés au premier instant de leur être. Leur intelligence n'a plus la lumière de grâce. Leur volonté est à tout jamais fixée dans le mal. Ils sont continuellement torturés, parce que leur volonté est continuellement traversée et contrariée en mille manières. Leur lieu de supplice est l'enfer; mais ils peuvent en sortir et vivre autour de nous pour contribuer, dans les desseins de Dieu, à notre épreuve.

*
* *

Tel est, résumé dans ses grandes lignes, ce triple traité de la création, du mal et des anges, qui vient de nous initier à l'œuvre de Dieu selon qu'Il l'a réalisée hors de Lui. Ceux de nos lecteurs qui auront suivi, pas à pas, avec nous, le saint Docteur dont la lumière si pure et si sereine nous baigne continuellement de ses radieuses clartés, n'auront pas de peine à comprendre qu'on ait appelé du nom de Docteur angélique, celui qui, dans l'École, a parlé, comme nul ne l'avait fait jamais, de ces sublimes natures, connues, dans le langage chrétien, sous le nom d'anges, symbole par excellence de toute pureté et de toute lumière.

Après avoir traité de la créature purement spirituelle, nous devons traiter maintenant de la créature purement corporelle et de celle qui occupe le milieu entre le monde des esprits et le monde des corps : l'homme.

Ce sera l'objet de notre prochain volume.

FIN DU *TRAITÉ DES ANGES*.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS VII

QUESTION XLIV. — DE LA PROCESSION DES CRÉATURES PAR RAPPORT A DIEU, ET DE LA PREMIÈRE CAUSE DE TOUS LES ÊTRES.

(Quatre articles.)

1° Si Dieu est la cause efficiente de tous les êtres? 2
2° Si la matière première est créée par Dieu, ou si c'est un principe qui lui soit coordonné à titre égal? 12
3° Si Dieu est la cause exemplaire des choses, ou s'il y a d'autres exemplaires en dehors de Lui? 22
4° S'il est Lui-même la cause finale des choses? 28

QUESTION XLV. — DU MODE D'ÉMANATION DES CHOSES PAR RAPPORT AU PREMIER PRINCIPE.

(Huit articles.)

1° Ce qu'est la créature? 33
2° Si Dieu peut créer quelque chose? 38
3° Si la création est quelque chose de réel parmi les êtres? 45
4° A qui il convient d'être créé? 50
5° S'il n'appartient qu'à Dieu de créer? 53
6° Si c'est commun à la Trinité tout entière, ou si c'est le propre de l'une des Personnes 63
7° S'il y a quelque vestige de la Trinité dans les choses créées? 67
8° Si l'œuvre de la création se trouve mêlée aux œuvres qui ont pour principe la nature et la volonté? 70

QUESTION XLVI. — Du commencement de la durée des choses créées.

(Trois articles.)

1° Si les créatures ont toujours été? 76
2° Si, qu'elles aient commencé, c'est un article de foi? 87
3° Comment Dieu est-Il dit avoir créé au commencement le ciel et la terre? 97

QUESTION XLVII. — De la distinction des choses en général.

(Quatre articles.)

1° De la multitude même des choses ou de leur distinction 103
2° De leur inégalité 109
3° De leur subordination 115
4° De l'unité du monde 119

QUESTION XLVIII. — De la distinction des choses, en particulier du mal.

(Six articles.)

1° Si le mal est une certaine nature? 128
2° Si le mal se trouve dans les choses? 134
3° Si le bien est le sujet du mal? 140
4° Si le mal détruit totalement le bien? 143
5° De la division du mal en mal de peine et en mal de coulpe 148
6° Ce qui a davantage de la raison du mal, de la peine ou de la coulpe? 153

QUESTION XLIX. — De la cause du mal.

(Trois articles.)

1° Si le bien peut être cause du mal? 159
2° Si le Souverain Bien, qui est Dieu, est cause du mal? 168
3° S'il est quelque Souverain Mal qui soit la première cause de tout mal? 173

QUESTION L. — De la substance des Anges.

(Cinq articles.)

1° S'il est quelque créature entièrement spirituelle et tout à fait incorporelle? 181
2° A supposer que l'ange soit tel, on se demande si l'ange est composé de matière et de forme? 192
3° On s'enquiert de leur multitude 202
4° De la différence des anges entre eux 211
5° De leur immortalité et de leur incorruptibilité 219

QUESTION LI. — Des Anges comparés aux corps.

(Trois articles.)

1° Si les anges ont des corps qui leur soient naturellement unis?..... 226
2° S'ils peuvent s'unir des corps?..... 233
3° Si, dans les corps qu'ils s'unissent, ils exercent les opérations vitales?..... 238

QUESTION LII. — Des Anges comparés aux lieux.

(Trois articles.)

1° Si l'ange est dans un lieu?..... 247
2° S'il peut être en plusieurs lieux simultanément?..... 256
3° Si plusieurs anges peuvent être dans un même lieu?..... 262

QUESTION LIII. — Du mouvement local des Anges.

(Trois articles.)

1° Si l'ange peut se mouvoir d'un mouvement local?..... 266
2° Si dans son mouvement d'un lieu à un autre il traverse le milieu?.. 272
3° Si le mouvement de l'ange se fait dans le temps ou instantanément? 280

QUESTION LIV. — De la connaissance des Anges.

(Cinq articles.)

1° Si l'entendre de l'ange est sa substance?..... 327
2° Si son être est son entendre?..... 332
3° Si la substance de l'ange est sa vertu intellective?..... 336
4° Si dans les anges se trouvent l'intellect agent et l'intellect possible?. 340
5° Si en eux se trouve quelque autre puissance de connaître, en plus de l'intelligence?..... 343

QUESTION LV. — Du « medium » de la connaissance angélique.

(Trois articles.)

1° Si les anges connaissent toutes choses par leur substance, ou bien par certaines espèces?..... 348
2° A supposer que ce soit par des espèces, si c'est par des espèces connaturelles, ou par des espèces tirées des choses?..... 353
3° Si les anges supérieurs connaissent par des espèces plus universelles que les anges inférieurs?..... 360

QUESTION LVI. — De la connaissance des Anges du côté des choses immatérielles.

(Trois articles.)

1° Si l'ange se connaît lui-même? 365
2° Si l'un des anges connaît l'autre? 371
3° Si l'ange, par les principes de sa nature, connaît Dieu? 379

QUESTION LVII. — De la connaissance des Anges par rapport aux choses matérielles.

(Cinq articles.)

1° Si les anges connaissent les natures des choses matérielles? 384
2° S'ils connaissent les choses singulières? 388
3° S'ils connaissent les choses futures? 399
4° S'ils connaissent les pensées des cœurs? 406
5° S'ils connaissent tous les mystères de la grâce? 413

QUESTION LVIII. — Du mode de la connaissance angélique.

(Sept articles.)

1° Si l'intelligence de l'ange est tantôt en puissance et tantôt en acte? . 421
2° Si l'ange peut simultanément entendre plusieurs choses? 425
3° Si l'ange entend par mode de discours? 428
4° S'il entend par mode de composition et de division? 432
5° Si dans l'intelligence de l'ange peut se trouver la fausseté? 436
6° Si la connaissance de l'ange peut être dite du matin et du soir? 442
7° Si la connaissance du matin et celle du soir sont une même connaissance, ou si elles sont diverses? 446

QUESTION LIX. — De la volonté des Anges.

(Quatre articles.)

1° Si dans les anges il y a la volonté? 451
2° Si la volonté de l'ange est la nature même de l'ange ou son intelligence? 455
3° Si dans les anges il y a le libre arbitre? 461
4° S'il y a en eux l'appétit irascible et concupiscible? 468

QUESTION LX. — De l'amour et de la dilection des Anges.

(Cinq articles.)

1° Si dans les anges se trouve l'amour naturel? 473
2° Si en eux se trouve l'amour électif? 477
3° Si l'ange s'aime lui-même d'un amour naturel ou d'un amour électif? 483
4° Si un ange aime l'autre ange, d'un amour naturel, comme lui-même? 486
5° Si l'ange aime Dieu plus que lui-même, de l'amour naturel? 490

QUESTION LXI. — De la production des Anges dans l'être de nature.

(Quatre articles.)

1° Si l'ange a une cause de son être? 498
2° Si l'ange existe depuis l'éternité? 502
3° Si l'ange a été créé avant la créature corporelle? 504
4° Si les anges ont été créés dans le ciel empyrée? 510

QUESTION LXII. — De la perfection des Anges dans l'être de la grace et de la gloire.

(Neuf articles.)

1° Si les anges ont été bienheureux dans leur création? 516
2° S'ils ont eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu? 520
3° S'ils ont été créés dans la grâce? 524
4° S'ils ont mérité leur béatitude? 532
5° Si tout de suite après l'avoir méritée ils ont reçu la béatitude? 536
6° S'ils ont reçu la grâce et la gloire selon la capacité de leur nature? 541
7° Si, après avoir reçu la gloire, sont demeurés en eux l'amour et la connaissance d'ordre naturel? 545
8° Si depuis ils ont pu pécher? 548
9° Si, après avoir reçu la gloire, ils ont pu progresser? 551

QUESTION LXIII. — De la malice des Anges en ce qui est de leur faute.

(Neuf articles.)

1° Si le mal de coulpe peut être dans les anges? 556
2° Quelles sortes de péchés peuvent être en eux? 563
3° Quelle sorte de recherche a constitué le péché de l'ange? 567
4° A supposer que quelques-uns soient devenus mauvais par le péché de leur volonté propre, en est-il quelques-uns qui soient naturellement mauvais? 573
5° A supposer que non, s'en est-il trouvé quelqu'un parmi eux qui, au premier instant de sa création, ait pu être mauvais par un acte de sa volonté propre? 578
6° A supposer que non, y a-t-il eu quelque durée entre la création et la chute? 584
7° Si le plus élevé de ceux qui sont tombés était le plus élevé de tous les anges? 594
8° Si le péché du premier ange a été pour les autres une cause de péché? 598
9° S'il en est tombé autant qu'il en est demeuré? 601

QUESTION LXIV. — De la peine des démons.

(Quatre articles.)

1° De l'enténèbrement de l'intelligence..... 605
2° De l'obstination de la volonté..... 611
3° De la douleur qu'ils endurent..... 621
4° Du lieu de leur supplice..... 624

Toulouse, Imp. Douladoure-Privat, rue St-Rome, 39. — 6678